Julija Kristeva

Neverovatna potreba da verujemo

СЛУЖБЕНИ ГЛАСНИК

GLASNIK

Dijalog o „toj neverovatnoj potrebi da verujemo“

Preveo Zoran Minderović

Fascinirana hrišćanstvom, koje je istorijski pripremalo humanizam, i njegovom moći nad svetom, konsekvencama te religije kad je reč o aktuelnom svetu, Julija Kristeva iznova pretresa, do samih korena, potrebu za verovanjem koju nosi ljudsko biće... Potanko istražuje različite psihičke potrese koji vode do predavanja svetinji. Ali, nije u pitanju jedino vera kao takva nego i sama psihoanaliza, odnos između analizovanog i analitičara, za čim tragaju oni koji se okreću religiji. U ovoj izuzetnoj zbirci razgovora, zapravo jedinstvenom dijalogu, pažnja je posvećena i naročito zanimljivoj analizi takozvanog pre-religijskog verovanja koje je prožimalo civilizacije u trenutku njihovog rađanja. Krajnje moderan karakter autorkinog razmišljanja istaknut je i konkretnim primerima u njenoj refleksiji: reč je, često, o skorašnjim događajima u društvu, kao što su nemiri u predgrađima, religijski fanatizam ili čak skandal s majkama decoubicama. Koliko god poneka mesta u ovoj knjizi mogla izgledati dvosmislena za onoga ko ne veruje, ipak su sva pitanja ovde pretresana s istinskom i znalačkom strašću, sa svim njihovim političkim, društvenim i religijskim implikacijama s kojima se savremeno društvo nosi danas više nego ikada ranije.

OD GLASNIKA
ISBN 978-86-519-0441-0
9 788651 904410
NOVA VRSTA ZNANJA

www.slglasnik.com

Biblioteka
Književne nauke, umetnost i kultura

Kolekcija
Glasnik

Urednik
Jovica Aćin

Glavni i odgovorni urednik
Slobodan Gavrilović

Na korici
Ogist Roden, *Ruka Boga,* 1896

Julija Kristeva

Neverovatna potreba da verujemo

Preveo
Zoran Minderović

СЛУЖБЕНИ ГЛАСНИК

Izvornik

Julia Kristeva
Cet incroyable besoin de croire
Bayard, Paris, 2007

© Donzelli, 2006
Published by arrangement with
Literary Agency "Agence de l'Est"

JP *Službeni glasnik,* **2010**

Sadržaj

Veliki znak pitanja (Umesto predgovora) 7

Ta neverovatna potreba da verujemo 18

Od Isusa do Mocarta:
bitna osobenost hrišćanstva 106

„Patiti"

Razgovori u vreme uskršnjeg posta, 19. marta 2006... 117

Genije katoličanstva 130

Ne bojte se evropske kulture 135

Neverovatna potreba da verujemo Julije Kristeve
[Zoran Minderović] 141

VELIKI ZNAK PITANJA

(Umesto predgovora)

Dragi Frederiče Boaje,

Obuzeo me je nemir kad ste me zamolili da dodam nekoliko stranica ovoj knjižici, koju je moj izdavač i prijatelj Karmine Donceli nedavno objavio u Italiji[1]. Želite, znam, da odgovorim na neka njegova pitanja. Kasnije ću govoriti o „potrebi za verovanjem", tom narkotiku koji je temelj naše sposobnosti da bivstvujemo... kao bića ***koje govore.*** Ipak, ne uznemiruje me obaveza da Vam, sad i ovde, otkrijem intimni vid alhemije koju, za mene, predstavlja paradoksalna potreba za verovanjem, potreba koja je radost i bol, neizbežno iznevereno očekivanje i zebnja koja uvek prosvetljuje. Ne, ono što me, u stvari, uznemiruje jeste moja zebnja, u ovim vremenima sudara nihilističke izvesnosti i fundamentalističkog zanosa, da ni vernici, a ni oni koji veruju da ne veruju, u ovim mojim premišljanjima neće prepoznati Ničeov „veliki znak pitanja" koji je stavljen na još veće - ozbiljnije - pitanje. Da nije reč o smeloj (preteranoj) opkladi (iza koje se krije prividna skromnost) posle koje nastupa dugi i bolni period čekanja?

Poznata je činjenica, rekla bih, da je hrišćanstvo književnosti i likovnoj umetnosti otvorilo ogromnu sferu svetog koja obuhvata unutrašnje iskustvo (uključujući paničnu

1 *Bisogno di credere, Un punto di vista laico,* Donzelli Editore, Roma, 2006.

potrebu da me drugi razume i želju da sve dovedem u pitanje), od ambisa detinjstva do onoga što ne znam. Tu vidimo posledicu (uzvišenu ili razornu?) rascepa koji je, kao što je rekao Zorž Bataj, hrišćanstvo posvetilo.

Govorimo o rascepu između ubistva Boga (što je uvek, pa i sada, krajnja granica neodoljive želje) i vaskrsa božanskog koji doživljavamo u „savršenim trenucima", u izuzetnim situacijama, obuzeti „gorućom" strašću saosećanja. Slikajte, muzicirajte, pričajte... Ako Vaš Gral ne može biti poistovećen s Bogom, on je Njegov naslednik, povratak Njemu, izvestan povratak, čak i ako je to povratak koji se opija bogohuljenjem.

Suočena s ovim kontinentom, koji ćemo nazvati ***sublimacijom,*** potisnuta inteligencija se trudila da svede um na isključivo račundžijsku svest, što znači da se čovek, u procesu saznavanja, do te mere otuđio od unutrašnjeg iskustva daje izgubio iz vida njegovu suštinsku vrednost.

Pokušaću, donekle se ugledajući na druge, da problemu pridem malo drukčije: ne oslanjajući se ni na pijanstvo sublimacije, ni na silovitost osvajačkog akta. Emocionalna, doživljena, saopštljiva spoznaja unutrašnjeg iskustva sasvim je moguća. Ona je diskurzivna, zasnovana na psihoanalitičkom transferu, uobličena kao teorijska hipoteza - znači, po definiciji, uvek u toku razvoja i nedovršena. Frojdovo otkriće nesvesnog i njegovo tumačenje pacijentovih „slobodnih asocijacija" rehabilitovali su - ***bez*** Bečlijinog znanja - ugled unutrašnjeg iskustva. Suočavajući Biće s nagonom smrti, ako već ne govorimo o suočavanju Kanta s markizom De Sadom, Frojdovi naslednici su počeli potresati temelje same fenomenologije „ličnosti" kako bi stavili „subjekt koji govori" na raskršće biologije i značenja. Usudili su se čak da zaprete i teologiji da će joj oduzeti - kakva drskost! - objekt.

Bez obzira na uspehe u psihoanalitičkoj kliničkoj praksi, uključujući tu i teorije značenja koje su iz te prakse proistekle, data obećanja su daleko od ispunjenja. Možemo se nadati ispunjenju tih obećanja samo ako, objašnjavajući unutrašnje iskustvo, obratimo pažnju na istraživanja u biološkim naukama, na filozofski diskurs, na prakse sublimacije - na religijsko iskustvo, kao što je to Frojd učinio od samog početka. On to nije učinio s namerom da zasnuje neko novo „apsolutno znanje". Ne, po Frojdu, dospeti do neke činjenice, potvrde ili modelizacije ne znači da smemo prekinuti proces ispitivanja - naše beskrajno ***pristupanje sferi svetog koje*** nam je hrišćanstvo omogućilo: jedinstveno pristupanje, budući uvek obnovljivo. Za moderni humanizam i njegove metodologije reč je o pristupu psihosomatskom iskustvu, i to upravo onom aspektu tog iskustva koji prepoznajemo kao jedinstven život, neprestani preporod i nepredvidljivu kreativnost.

Ako, s ove tačke gledišta, definišemo veru kao podložnu analizi, to ne znači da se nje želimo otarasiti, mada tu mogućnost ne treba isključiti. Mogućnost da sve, svaki entitet dovedemo u pitanje, uključujući veru i objekte vere, jedno je od najimpresivnijih nasleda hrišćanstva. Humanizam, derište hrišćanstva, ne želi da bude sprečen u svojim nastojanjima da razvije to nasleđe.

Opsednuti strahom od sekularizacije, ne primećujemo vitalnost ovog pristupa koji nazivamo unutrašnjim iskustvom. Svakako Vam je jasno da govorim o unutrašnjem iskustvu kako je shvaćeno počevši od Frojda. Naravno, to iskustvo moramo razjasniti kako bismo ga produbili, shvatili njegovu raznolikost i vrednost, a istovremeno pazeći da nas ne odvede u bespuće. Ali, ne smemo ni dozvoliti da nas „sudar religija" dovede do krize identiteta koja bi nas ***sprečila*** da krenemo putanjom koju je Bataj,

autor ***Sume ateologije,*** formulisao na sledeći način: „Ne želeti sve znači dovesti sve u pitanje".

Što se mene tiče, ja u tom duhu, s Vašim ohrabrenjem, tumačim poznate reči svetog Pavla, u ***Drugoj poslanici Korinćanima,*** 4,13, „verovao sam i govorio", što je, kako sigurno primećujete, u skladu s nekim stranicama knjige ***Bisogno di credere.*** Bili ste i ostali, bez ikakve sumnje, veoma pronicljiv čitalac. Kao takvog sam Vas znala kad ste pisali svoju doktorsku tezu „Duhovno iskustvo kod Dostojevskog i Prusta". A sad ste cenjeni kao izuzetan izdavač!

I zaista, šta ja to mogu reći što Vaši čitaoci već nisu čuli, što nam i sjajni mislioci već nisu otkrili?

„Credidi, propter locutus sum", kaže latinski tekst, kao odjek ***Psalma. 116,*** 10: ***„Credidi, etiam cum locutus sum: Ego humiliatus sum nimis". „Episteusa dio elalesa",*** kaže grčki tekst, preuzevši formulaciju grčkog prevoda biblijskog ***Psalma 116. „Episteusa dio elalesa"*** Na hebrejskom, to je ***„He emanti ki adaber...", Verovah kad govorah: u "ljutoj sam nevolji svaki je čovek laza".***

Psalm je eksplicitniji: on povezuje veru (***emuna,*** gde nalazimo koren ***amen*** - vera ili verovanje), koja mora biti izražena, s određenim iskazima koji su proizvoljni i, samim tim, varljivi. Vera u svojim rukama drži ključ govora, kao čina, čak i kad je reč o žalbi (u ljutoj sam nevolji, svaki je čovek laža, itd.). Govorim zato što verujem; ne bih govorio da ne verujem; vera u ono što kažem potiče od moje sposobnosti da verujem u Drugog, a nikako od neizbežno varljivog egzistencijalnog iskustva. Ali, „verovati" - šta to znači?

Latinska reč ***credo*** potiče od sanskritske reči ***sraddha,*** koja označava čovekovo svesno „poverenje" u nekog boga i očekivanje neke nagrade ili usluge.

Upravo od te konotacije potiče, u svetovnom kontekstu, pojam finansijskog ***kredita:*** posle uloga očekujem dobit. Emil Benvenist dao nam je ubedljivo semantičko objašnjenje te reči. U grčkom jeziku, etimologija glagola ***pisteuo*** i imenice ***pistis*** potiče od „poverenja" u jednog boga, takode podrazumevajući „pokornost". Kao što svakako znate, mi „moderni" često nalazimo oprečna značenja u nekoj antičkoj reči. U recima koje nam dolaze iz antičkog sveta nekad vidimo tragove dvosmislenosti koje potiču od čulnih iskustava čovekovog življenja.

Psihoanalitičko iskustvo deteta i odraslog čoveka, proživljeno unutrašnje iskustvo lične i filogenetske evolucije, sadrži odsudni trenutak razvojnog procesa, kad ***infans*** projicira sebe u trećeg, s kojim se poistovećuje. Taj treći je otac koji me voli. Primarno poistovećenje s ocem moje lične predistorije, praskozorje simbolične trećosti koja zamenjuje moju opčinjenost majkom i strah od uzajamne zavisnosti majke i deteta, ovaj trenutak kada me otac prepoznaje, ulivajući mi poverenje, otac koji voli majku i koga ona voli, trenutak kada ga ja prepoznajem, trenutak je kada moje neartikulisano mucanje postaje deo sveta valjanih i smislenih lingvističkih znakova. Govorimo o znacima predmeta, ali to su, pre svega, znaci mojih radosti i strahova, znaci mog preuranjenog iskustva živog bića koje govori. Oni pretvaraju moju zebnju u „iščekivanje puno poverenja", ili ***gläubige Erwartung,*** po Frojdovim recima. Slušajući me, otac koji me voli osmišljava nešto što bi bez njegovog učešća bilo neopisiva trauma: bezimena golemost bolova i uživanja. Ali, ja nisam tvorac te primarne identifikacije, a ni otac koji me voli ne nameće mi tu identifikaciju. ***Einfühlung*** koji me za njega vezuje, nulti stepen u procesu poistovećenja s trećim, „direktan je i neposredan", kao grom ili halucinacija. Ovo moje ujedinjenje

s drugim - koje je treće utemeljuje moj identitet posredstvom diskursa. Reč je o osećajnom diskursu majke koja voli oca, majke od koje još nisam odvojen. Za mene je govor nemoguć bez te potpore koju nazivamo „iščekivanje s poverenjem". To iščekivanje znači da se obraćam ocu koji me voli, ocu moje lične predistorije. Taj otac, taj drugi koji nije majka, voli majku ništa manje nego majku/ženu u meni i poseduje „odlike oba roditelja".

On je već tu, u stvari morao je biti tu, pre Laja, još pre nego što je slavni otac, poznatiji kao edipovski, došao da nam nametne svoje zabrane i zakone. Nailazimo na čvorove, generacijske razlike između muškog i ženskog roda, na dezintegraciju identiteta, ali i na slobodu da stvorimo značenje.

Kažete da je ovo mit. Pre bih rekla da je ovo moja književna rekonstrukcija. Toj rekonstrukciji dodajem Frojdove manje-više nesvesne varijacije na teme ***Psalma 116*** i Pavlove ***Druge poslanice Korinćanima.*** Ali, ne samo to.

Često kažemo, bez razmišljanja, da svako govori svoj „maternji jezik". Vinikot je proučavao uslovnosti uzajamnih stimulacija, relevantnih za jezik, majke i bebe, podvukavši neophodnost „prelaznog prostora" za uspešno sricanje jezika. Da li je to majčino sanjarenje ili neki treći entitet koji se nalazi između nje i deteta? Lako zaboravljamo da je sam Frojd, taj Jevrejin ateista, taj čovek prosvetiteljstva bez oklevanja otkrio element „vere" u funkciji oca ***„primarnog poistovećenja" {Ego i id,*** 1923). Drugim recima, to je imaginarni otac, koji me, prepoznajući me i voleći me posredstvom majke, označava kao drugog, koje ja nisam, otac koji mi omogućuje da verujem kako mogu verovati, koji mi omogućuje da se poistovetim s njim. U ovom kontekstu Frojd čak upotrebljava glagol „investirati". Mogu, dakle, verovati i/ili investirati, ali ne u njega

kao „objekt" potrebe ili želje (to dolazi kasnije; zasad je objekt moje želje pre svega mama), nego verovati u njegovu predstavu mene, u njegove reči i u moju ***predstavu*** njega, izraženu mojim recima. „Verovao sam i govorio."

Ali, na ovoj osnovi, ovoj zadovoljenoj ***potrebi da verujem,*** koja mi pruža najbolje uslove za sticanje i razvoj jezika, možemo dodati jednu drugu, istovremeno razornu i oslobodilačku: ***želju za znanjem.*** Nadahnuto tom verom koja mu omogućuje da čuje trećeg, koji ga voli, dete odjednom postaje prava eksplozija pitanja. Vidite da nisam zaboravila naš „veliki znak pitanja".

Kome nije poznat radostan zanos deteta koje postavlja pitanja? Još na samoj granici između sveta fiziologije i carstva jezika dete zna, na halucinantan način, da je svaki identitet - predmet, osoba, ono samo, odgovor koji mu daje odrasla osoba - himera podložna konstrukciji i dekonstrukciji. Dete nam neprestano ukazuje na nepostojanost imena i bića. Imena i bića ga više ne plaše. U stvari, ona ga zasmejavaju, jer ***veruje*** da ih može imenovati ili navesti nekog drugog da to učini. Ovo se dešava pre nego što se mladi i energični ego ne zatvori u ubeđenost superega, u tu „isključivu kulturu nagona smrti", pre nego što se „verovao sam i govorio" ne pretvori u kliše, u „medijsku propagandu", u depresiju.

Lakan je verovao da bi geslo psihoanalize trebalo da bude ***Scilicet:*** „Ti smeš znati." Drugim rečima, smeš znati odakle dolaze deca, odakle ti sposobnost govora, odakle potiče ono što govoriš. Međutim, zaboravio je da napomene da čovek „može znati" samo pod uslovom da ***veruje*** da zna - ako želi da zna zašto veruje, šta želi da kaže kad kaže da veruje, šta je ono u šta veruje... Budući katolik iz korena, Lakan je morao verovati da je sve to očigledno i da bilo kakvo navaljivanje ne vodi ničemu. Prema Lakanovom

mišljenju, moramo se vratiti temelju reči, njenom „višku vrednosti". Idući korak dalje, opisao je taj temelj kao nešto što je „više od naslade", čak vera. Od znanja do vere i obrnuto - večiti krug u kojem se kreće ***govor biće.*** Razvijamo znanje sve do otkrivanja potrebe da verujemo, ne odričući se mogućnosti da dovedemo u pitanje istorijski sadržaj verovanja i tvrdnje koje se smatraju istinitim. Jesu li te istine apsolutne ili konstruisane? Zaštitnice ili prolazne? Iluzorne, plodonosne ili smrtonosne? I tako u beskraj.

Ego, kaže Frojd u delu ***Ego i id,*** sastoji se od ***verbalnih tragova i percepcija.*** „Za ego su opažaji ono što su nagoni za id!' Ovo istovremeno prisustvo percepcije i verbalizacije znači da je neophodna granična „regija" ili „oblast" između ***ida*** i svesnog ***superega.*** Zbog svoje prirode, ova oblast je savršen objekt psihoanalize. Postoji očekivanje da će psihoanaliza, kao granično iskustvo, dakle, jedno iskustvo koje nije ni sasvim unutrašnje ni prosto spoljašnje, preobraziti memorijske tragove „same stvari" u percepciju/verbalizaciju, uključujući tu i tragove manje-više traumatičnih nadražaja. Naravno, to je moguće samo ako dođe do ***transfera*** - edipovskog, u krajnjoj instanci. Drugim rečima, ova „teorija", „primenljiva" samo na jedinstvenu poetiku koja nam omogućuje da shvatimo neshvatljivu jedinstvenost svakog pojedinca, po definiciji je formulacija povezana s Edipom (što ukazuje na pojedine vidove funkcije oca). Naravno, to ne znači da je reč o formulaciji koja jednostavno sve svodi na Edipa.

Reklo bi se da Frojd, sve do svoje zaključne reči o mistici, „Misticizam: nejasna autopercepcija carstva ida s one strane ega" (1938), veruje da psihoanalitički diskurs može govoriti - bez ikakvih ograničenja - o ***nagonima*** i, samim tim, o ***strastima,*** kojih postajemo svesni zahvaljujući ***osetima.*** Ovaj zaključak treba dodati formulaciji koju nalazimo u

Novim predavanjima: „Percepcija nam omogućuje da dokučimo (*erfassen)* ono što se dešava u dubinama *ega* i u *idu"* U čemu se razlikuju psihoanalitička terapija i mističko prosvetljenje ? Kod mistika ego nestaje, što omogućuje autopercepciju ida. Mistični zanos se ograničava na viđeno (vizija), što prekida proces verbalizacije, omogućujući time percipiranom objektu, kao i odgovarajućem nagonu, da neometano deluje. Neometano, što znači - pre nego što se eros vrati, donoseći sa sobom jezik i njegovu buku. Drugim rečima, pre nego što mistici počnu govoriti i pisati. Nasuprot tome, psihoanaliza je proces i događaj situiran u vremenu. Pored toga, u psihoanalizi dolazi do dejstava i protivdejstava prilikom kojih edipovska veza biva konstruisana/dekonstruisana. Rekla bih da mi postavljate sledeće pitanje: u čemu se, s tačke gledišta psihoanalize, razlikuju govor u psihoanalizi i mistični ili estetski zanos ?

Dok Frojd postepeno formuliše teoriju nagona smrti, pokazujući da narcisizam nije u stanju da mu se odupre, *odnos prema objektu* se pojavljuje kao protivteža procesu *razvezivanja* koji s lanca pušta sile smrti. Primorani da se uporno - i sasvim opravdano - vraćamo objektu želje, postajemo preterano diskretni kad je reč o fundamentalnim idejama kao što je Edipov kompleks, koji Frojd detaljnije razmatra u knjizi *Totem i tabu* (1912). Frojd dalje razvija tu ideju *(Mojsije i monoteizam),* produbljujući razumevanje simboličke funkcije („Verovao sam i govorio") u kontekstu razvoja funkcije oca, imajući u vidu činjenicu daje očinstvo regulator destruktivnosti kod životinje koja govori.

Frojdovska psihoanaliza nam upravo zaveštava znanje o čovekovoj sposobnosti da stvori značenje, *značenje čiji koren nalazimo u sudbini funkcije oca.* Povezujući najintimnije sfere čovekove psihe s istorijskim promenama vezanim za razvoj strukture porodice, a i s razvojem mehanizama

koji regulišu reproduktivni proces, ontogenetsko i filogenetsko značenje uvode istoriju u pacijentovo iskustvo na kauču u psihoanalitičarevoj ordinaciji.

Frojd, najnereligiozniji čovek svog veka, nije oklevao, govoreći o sudbinskoj ulozi funkcije oca u utemeljenju značenja i njegovih manifestacije, da od čoveka očekuje „najuzvišenija stremljenja": ***„Das höhere Wesen in Menschen".***

Frojdov zahtev uopšte nije posledica nekakve idealističke regresije. Naprotiv, Frojd tu otkriva logičke mehanizme ***imanentizacije transcendencije,*** koju je osnivač psihoanalize identifikovao u transferu i zahvaljući transferu. Naravno, kontekst tog otkrića je „govorna terapija" koju je Frojd stvorio.

Čovek traži pomoć od psihoanalize kad više ne zna šta govori i odakle taj govor potiče. Govor u psihoanalizi postaje, dakle, preispitivanje, i to ne na nivou svesti, već duž vertikale sistema jezika. Ovaj se proces nastavlja sve do uništenja jezika, tog konstruisanog sistema znakova. Drugim rečima, psihoanaliza onesposobljuje tiranski mehanizam koji primorava čoveka da se poistoveti sa surogatima porodičnog trougla. Posle toga, na scenu stupaju neodrživa, krhka funkcija oca i luđačka izdržljivost, koja je deo funkcije i poziva majke.

Psihoanaliza omogućuje čoveku da uspostavi nove ***veze.*** Tome se bar većina pacijenata nada. Rekla bih da te veze nisu ništa drugo do ***investiranje u sam proces simbolizacije.*** I zaista, bez obzira na svoju očiglednu privlačnost, „objekt" (seksualni partner, drug, profesionalni identitet, simbolički identitet, itd.) postoji u vremenskom kontinuumu samo pod uslovom da je subjekt koji govori, subjekt u toku psihoanalize, u stanju da neograničeno konstruiše--rekonstruiše značenje, i to polazeći od potrebe da veruje do želje za znanjem i nazad.

Jedino tako, ne udaljavajući se ni od morala i njegovog pretka religije, ni od „duhovnih nauka", govor u psihoanalizi omogućuje novi pristup procesu označavanja koji formira čoveka. Eto, ponovo to pominjem kako bih naglasila svoju tezu: upravo ovo pomeranje izrečenog koje dovodi u pitanje njegovu identičnost sa sobom, ova jedva primetna revolucija koja je deo prakse nas psihoanalitičara unosi nemir u svet oko nas. Plašim se da psihoanalitičarima nedostaje umetnička nadarenost koja bi im omogućila da u praksi primene izuzetni potencijal koji nalazimo u ovom „govoru u toku psihoanalize": ***Verujem da smem znati.*** Međutim, rekla bih da me jedino ovo iskustvo može spasiti od jedne kulture koju psihoanaliza raskrinkava kao kulturu nagona smrti. Psihoanaliza, zahvaljujući poznavanju njegovih izvora, tom nagonu takođe može preprečiti put - promeniti, okrenuti, poremetiti njegov tok. Psihoanaliza to postiže beskrajnom analizom jezika, prilikom koje jezik postaje prefinjeniji i otvoreniji neizrecivom. Tu dolazi do ispitivanja samih uslova govora i, samim tim, potrebe da verujemo.

Hvala Vam,dragi Frederiče Boaje, što ste mi pružili priliku da govorim o temama kojima pridajem veliku važnost, počevši od pretpolitičke i predreligijske potrebe za verovanjem koja je samo jedan - to treba ponoviti - od elemenata koji sačinjavaju složeno iskustvo vere. Ne smem Vas napustiti pre nego što zahvalim i institucijama koje su mi pomogle prilikom pisanja tekstova sakupljenjih u ovoj knjizi, a to su Arhiepiskopima Pariza, redakcija lista ***La Croix,*** izdavačke kuće „Parole et silence", „Donzelli" i „Bayard".

A Vama upućujem prijateljske pozdrave,
Julija Kristeva

TA NEVEROVATNA POTREBA DA VERUJEMO

Razgovor s Karminom Doncelijem[1]

„Nemam u vidu neku zamenu za religiju:
ta potreba mora biti sublimirana."

Sigmund Frojd,
Pismo Jungu, 13. februar 1910

- Možemo li govoriti o „potrebi da verujemo" sa svetovne tačke gledišta? Zeleo bih da u našoj analizi ovog fundamentalnog fenomena ljudskog života krenemo ne od religijskih argumenata već od ideja iz oblasti antropologije ili psihoanalize.

Zahtevate od mene zaista nešto ogromno! Opsežan projekt - razumeti potrebu da verujemo. Tu potrebu nazivam predreligijskom, jer nas suočava s istorijom čovečanstva. Biće koje govori jeste biće koje veruje. Dakle, moramo pratiti istoriju religije, uz nagle zaokrete u pravcu antropologije i psihoanalize...

Ništa lakše! Od mene tražite, povrh toga, da se u ovu avanturu upustim pred jednom publikom - italijanskom publikom - koju vidim kao otelotvorenje dva milenijuma istorije, ako ne računamo predistoriju. Biću, znači, pred očima jedne Evrope koja u sebi nosi podjednaka obećanja i opasnosti. Dobro, vezujem sigurnosni pojas, polećemo! „Putujem se", kaže Stefani Delakur, glavna junakinja mog metafizičkog kriminalističkog romana ***Ubistvo u Vizantiji.***

1 Razgovor voden 18. oktobra 2006.

Vaše pitanje sadrži implicitni zahtev humanističkim naukama da danas, i to odlučnije nego ikada, i ne držeći se „regionalnih problematika" koje se ograničavaju na značenja sopstvenog diskursa, prihvate izazov fundamentalizama i religijskih ratova. Ja bih taj izazov definisala, čak kategorično, kao neizbežnu potrebu da izgradimo humanizam na novim osnovama.

U stvari, ja sam od onih koji smatraju da su ljudi, muškarci i žene, tokom velikih kriza Zapada, posebno za vreme renesanse, u 18. veku, ali - na određen način - i danas, znali kako da objasne ovu potrebu da verujemo. Oni su takođe znali kako da tu potrebu definišu na nov način, unutar religijskih tradicija, ili mimo njih, a nekad potpuno drukčije. Zar mistici od samog početka ne teže jednom svojstvenom i, samim tim, rizičnom religijskom iskustvu, u nameri da, ne napuštajući religijsku tradiciju, ipak mimoiđu „kanon"? U stvari, Vaše me pitanje neposredno upućuje na humaniste renesanse, uključujući Petrarku, Bokača, Fičina, Pika dela Mirandolu, Erazma, Montenja, a čak i Nikolu Kuzanskog, koji nisu ukinuli potrebu da verujemo. Naravno, oni tu potrebu nisu brkali s potrebom za verom kako se ona ispoljava u ustaljenim religijama. Francuski prosvetitelji i enciklopedisti, kao što su Volter, Ruso, Didro, predstavljajući tradiciju koja uključuje i skandaloznog markiza De Sada, produbili su i radikalizovali ovu alternativnu koncepciju vere, idući od deizma sve do ateizma.

Ne moramo se podsećati da se „Bog filozofa" isključivo svodi na „dokaz ***a priori"*** koji počiva na „činjenici daje nešto moguće" (Kant). Od Parmenida do Lajbnica i Hajdegera, „božansko" ustupa mesto ***biću („biće*** jeste, ***nebiće*** nije"; „zašto ***uopšte postoji nešto,*** umesto ***ničega?")*** i subjektu koji misli (Dekartovo ***„mislim,*** dakle ***jesam").*** „Bledunjava teologija" ili „boza"? Opaska o napitku potiče od Frojda, koji će krenuti drugim putem.

Ponikle iz ruševina ontoteologije, same humanističke nauke su bez oklevanja počele proučavati varijante religijskog iskustva i čovekovog doživljaja svetog. Već krajem 19. veka Emil Dirkem ispituje elementarne oblike religijskog života, dok Marsel Mos analizira molitvu, darivanje i žrtvovanje. Kasnije, već u naše doba, Levi-Stros u svojim radovima ispituje mitove, a Meri Daglas proučava pojam nečistoće u religiji. Svesna pomenutih ideja, ipak vidim putokaz za svoja dalja istraživanja u Frojdovom otkriću nesvesnog, koje je dovelo do utemeljenja psihoanalize. O tome bih želela ukratko da govorim na početku našeg razgovora.

Verovati... Tu nije reč o onom „verujem" u kojem se često čuje jedno „pretpostavljam" kao, na primer, u rečenici „Ako je verovati njegovim porukama preko Interneta, rekla bih da me ne voli; ali, kad čujem njegov glas, ubeđena sam da me voli." „Verovati" koje nas danas zanima jeste Montenjevo, izraženo u misli „Pričati jednu neverovatnu priču za hrišćane je prilika da veruju" *{Eseji),* ili Paskalova misao „U prirodi je duha da veruje, kao što je u prirodi volje da voli, što znači da će u nedostatku pravog objekta naći lažni" *{Misli,* II, 81), ili kad Volter kaže: „Moja spremnost da u nešto verujem nije dokaz za njegovo postojanje" *{Dvadest i peto pismo o Mislima g. Paskala).* Bilo da pripadam nekoj veri, bilo da sam agnostik ili ateista, kad kažem *verujem,* to znači *smatram istinitim.*

Verovanje-potraživanje

O kojoj je istini reč ? Ne o istini koju otkrivamo logičkim putem, naučno dokazujemo ili izračunavamo. Reč je o jednoj *istini* „koja me prepada", kojoj ne mogu odoleti, koja me totalno, sudbinski potčinjava, koja je za mene životna, apsolutna i neprikosnovena: *Credo quia absurdum.*

Istina koja mi je potpora, koja mi omogućuje da postojim. Zar ne bi trebalo reći da je tu pre reč o iskustvu nego o nekoj ideji, stvari ili situaciji?

Ako potreba da „nešto smatram istinitim" nije zadovoljena, moja stečena znanja i ubeđenja, moje ljubavi i dela gube svaku osnovu. Međutim, koja je ***priroda*** ove potrebe da nešto „smatram istinitim", ove „potrebe da verujem"? Da li je ta potreba nužno religijske pririode?

Credo - od sanskritskog ***kredh-dh / srad-dha*** - znači „upustiti se u nešto srcem i životnom snagom, u očekivanju neke naknade". Dakle, ta reč označava trenutak kad donosim odluku da verujem da će mi nešto biti vraćeno. Reč je, prema tome, o „činu davanja koji podrazumeva uverenje da će mi dati objekt biti vraćen". Ovde važe i religijska (verovati) i ekonomska (dati nešto na kredit) konotacija. U svom ***Rečniku indoevropskih institucija,*** Emil Benvenist naglašava srodnost između verovanja i povereništva: čovek iz vremena Veda ulaže svoju želju, svoju magičnu moć (još više nego svoje srce) u bogove. On ulaže svoje poverenje doslovno očekujući obrt jer je Indra bog pomoći, a Srad-dha boginja zadužbine. Sveti Avgustin, među prvima, poziva ljude da „čitaju ***Sveto pismo*** očima srca, očima okrenutim srcu" ***{De doctrina christiana,*** IV, V, 7). Veliki je neizbežan paradoks to što je jedan Jevrejin ateista, Sigmund Frojd, poniruć u ambis nesvesnog, preinačio „potrebu za verovanjem" u ***objekt spoznaje.***

I površno čitanje ***Budućnosti jedne iluzije*** otkrilo bi nam da Frojd svodi verovanje na iluziju. Istina, ljudima je teško da se te iluzije otarase jer im je miliji prijatan privid, koji ih uljuljkuje, od glasa razuma. Tu Frojdovu misao, čiju grubu šematičnost savremena psihoanaliza sistematski prevazilazi, nalazimo u njegovom delu, uz mnoge nove ideje koje još nismo do kraja ispitali. Među tim delima

su ***Totem i tabu,*** dijalog s Jungom, s Romenom Rolanom i pastorom Pfisterom, a i ***Nelagodnost u kulturi*** (1930) i ***Mojsije i monoteizam*** (1939).

U stvari, samo „verovanje", u širem smislu te reči, nije strano psihoanalitičkom iskustvu. Zar transfer-kontratransfer ne utemeljuje, u samom centru psihoanalitičke terapije, pacijentovu racionalnu i afektivnu ubeđenost u zasnovanost psihoanalize? Tu treba dodati činjenicu da psihoanalitičar započinje svoj rad „verovanjem" u pacijentovu psihičku realnost. Od male je važnosti činjenica da mi pacijent, poveravajući se, govori o svojim besmislenim prividima. Ja započinjem svoj rad time što verujem u njegova verovanja, u te očigledne besmislice. To moram učiniti pre nego što ih počnemo zajedno raščlanjivati do beskraja, ili bar bezgranično razjašnjavati. Približivši se verovanju, idem korak dalje: uključujem pacijentove mitove i teorije u svoju analizu, koja zatim, postepeno otklanjajući subjektivne primese, postaje objektivna. Osim toga, priznajući ova pacijentova subjektivna stanja kao integralni deo psihičkog života, uključujem ih u polja saznanja i terapije.

Frojdu su veoma zamerali što je prihvatio ovo zbližavanje psihoanalize i verovanja. Čak bih rekla da je u naše vreme, u epohi „hard sexa" i njegovog dvojnika, puritanizma, otpor prema psihoanalizi pre svega posledica straha od ovog frojdovskog upada u sferu verovanja, a u mnogo manjoj meri posledica straha od „seksualnosti", koja sve više postaje banalizovani spektakl. Kao što verovatno naslućujete, psihoanalitičarima veza između psihoanalize i vere nije promakla. Nekolicina mojih francuskih kolega (među kojima treba istaći Sofi de Mižola-Melor) posvetili su naučne skupove i izvanredne, učene radove sličnostima/razlikama između psihoanalize i vere, kao i raznim vidovima „ponovne pojave religioznosti", bilo da je reč o potrebi za verovanjem, bilo o sektama ili o sudaru religija...

Budući da želim da rezimiram originalnost psihoanalitičkog pogleda na stvari, kako ga doživljavamo sto pedeset godina posle rođenja Sigmunda Frojda (1856-1939), dopustite mi da se ograničim na određeni broj Frojdovih postavki, koje su, na precizan i korenit način, u kliničkom i teorijskim konteksu razvili Frojdovi sledbenici Melani Klajn, Lakan i Vinikot. Frojd, dakle, sebi dozvoljava da govori ironično o Bogu filozofa. Za njega, kao što sam već rekla, to nije ništa drugo do „boza", i to boza koja sadrži „zanemarljivo malu količinu alkohola, ako je uopšte reč o alkoholu, no ljudi se i pored toga opijaju" ***{Pismo Mari Bonaparti,*** 19. mart 1928). Utoliko pre treba priznati realnost religijskog doživljaja, koji Frojd shvata kao „arhaično regresivno" stanje kojem se možemo „približiti metodima mitologije i nauke o razvoju jezika" ***{Pismo Jungu, 2.*** februar 1910). Priznajući daje njegova „mlada" nauka još krhka, Frojd je ipak bio ubeđen da je iluzorno tražiti „spolja" ono što mu njegova nauka ne može sama pružiti. Rekavši to, Frojd odlučno staje pod barjak „boga Logosa" kada ispituje sveto pijanstvo: „Naš ***hog Logos*** možda nije svemoćan; ipak, možda će ispuniti mali deo obećanja naših prethodnika" ***{Budućnost jedne iluzije,*** 1927).

Naš bog Logos

Da ovaj frojdovski ***bog*** po imenu ***Logos*** nije nešto što pamtimo još od crkvenih otaca? I zaista, Tertulijan, Kliment od Aleksandrije i Origen, čitaoci Platona, koji danas nadahnjuju papu Benedikta XVI, a uspevaju da se oglase i u skeptičnim tekstovima našeg Jevrejina Bečlije, propovedaju sledeće: ako je Bog zaista ustrojio svet na racionalan način, vernik racionalno deluje u ovom svetu, primajući biblijsko otkrivenje sasvim u duhu te racionalnosti. Vera

i razum se potiru, utapajući se u „božanski um", koji je neka vrsta Logosa. Budući dobar aristotelovac, Tertulijan ne okleva da prihvati ono sto je neverovatno jer, kako bi rekao Frojd, sama „budalaština" sadrži „jezgro istine". Možemo li stoga reći: „Credibile est ineptum", dakle „Credo quia absurdum"? Bez sumnje bliži Didrou (jedini francuski filozof koga citira) i Didroovoj misli „Vidite Boga svuda gde jeste ili recite da ga nema" ***{Filozofske misli,*** XXVI), ili Spinozi i njegovom principu ***Deus sive natura,*** Frojd je ubeden da je naša „primitivna duhovna aparatura" (koja preobražava libido u predstave i misli) „sastavni deo sveta koji moramo istraživati, i ona nam to omogućuje na izvanredan način" ***{Budućnost jedne iluzije).*** To ubeđenje će ga navesti da prihvati mogućnost spoznaje... samog „našeg boga ***Logosa".*** Naravno, reč je o naučnom saznanju, što ne znači, ipak, da u njemu neće biti primesa imaginarnog, verovanja, čak i apsurda: „Samo su mudraci moralni zahvaljujući samo razumu; ostalima je potreban večno istiniti mit" ***{Pismo Jungu,*** 11. novembar 1910). Poznajete li mudrace bez mitova? Kad smo već kod apsurdnosti verovanja, setimo se ironičnog odgovora Džejmsa Džojsa na pitanje zašto više voli katoličanstvo od protestantizma. Odgovarajući na pitanje pitanjem, Džojs je rekao: „Zašto od mene tražite da jednoj koherentnoj besmislici pretpostavim jednu nekoherentnu besmislicu?"

Okeansko osećanje...

Psihoanalitičar se susreće s ***potrebom da verujemo*** prilikom dva psihička iskustva koja možemo objasniti u konteksu sastavnih elemenata naše „primitivne duhovne aparature" ili „psihičke aparature". Dozvolite mi da ovo sažmem na pomalo šematičan način. Prvo iskustvo je upravo

ono koje je, na zahtev Romena Rolana, Frojd opisao, ne bez ustezanja. Frojdu je bilo „nelagodno" da „drži slovo" o neshvatljivim fenomenima kao što je „okeansko osećanje" ***(Nelagodnost u kulturi).*** Tu je reč o intimnom osećanju, jedinstvu između moga ja i sveta koji me okružuje. To jedinstvo je doživljeno kao osećanje - bez tračka sumnje - zadovoljstva i sigurnosti. Gubim svoj identitet i utapam se u okolinu koja me okružuje. U ovom okruženju čovek postaje deo svoje okoline, poput odojčeta, koje još ne zna za granice između svoga ja i majčinog tela. Neprikosnoveno, ovo osećanje koje ne možemo deliti s drugim privilegija je „retkih", zapravo samo onih koji su „spremni da istraju u regresiji". Ipak, Frojd priznaje ovo osećanje kao originalno iskustvo čovekovog ja. Pored toga, za Frojda je ovo proživljeno predjezičko i parajezičko iskustvo, koje definišu oseti, potpora ***verovanju.*** Ovo verovanje nije pretpostavka, već nepokolebljivo ubeđenje, jedno čulno stanje potpune ispunjenosti životom, apsolutna istina koju subjekt doživljava kao nadživot preko svake mere, u kojem se čulno i mentalno prožimaju. Dakle, zaista jedno ekstatično stanje. Opise tih stanja nalazimo u nekim umetničkim delima - recimo kod Prusta, kao što sam se mogla uveriti. Na primer, pripovedač opisuje snove koji nisu vizuelni („san o drugom stanu"[1]), snove istkane od užitaka ili od bolova za koje „čovek" veruje da ne mogu biti (kako precizira autor) imenovani. Ti snovi do krajnje mere angažuju svih pet čula, a čovek može da ih prevede samo bujicom metafora. Prepričavanje tih snova možemo protumačiti kao pobedu nad endogenim autizmom koji postoji u najdubljim dubinama nesvesnog, u svakom čoveku, kao što tvrdi psihoanalitičarka Franses Tastin. Znači li to da pisac ostvaruje upravo ono što autističnoj osobi ne polazi za rukom? U tom slučaju,

1 Marsel Prust, *Sodoma i Gomora. Prim prev.*

pisac je taj koji uspeva da imenuje utapanje moga ja u svet, svet koji, budući imenovan, više nije katastrofa koja ukida moje ja. Naprotiv, svet sad biva doživljen kao „okeansko osećanje", subjektivno radosno utapanje u zajedničku telesnost „nečega što još nije postalo ja", telesnost uronjenu u „svet koji to još nije postao".

Autističnoj osobi ne polazi za rukom da se izvuče iz stanja neizdiferenciranosti svog tela i telesnosti sveta, upravo zato što ona nije u stanju da sebi stvori njihovu predstavu. Međutim, zahvaljujući jeziku, čovek postaje svestan pripadnosti svoga ja jednom širem okruženju. U tom trenutku čoveka obuzima osećanje svemoći i istinitosti, što vodi sigurnosti i oduševljenju. „Nešto kao sreća", kao što mi je jednom rekao jedan prijatelj koji povezuje umetničko nadahnuće s mističnim zanosom. Potreba da verujemo, koja ima moć da nam pruži apsolutnu sigurnost i čulnu radost, i koja nam takođe omogućuje da se odvojimo od svog ja, zaista podseća na ovo arhaično iskustvo, njegove užitke i rizike.

- Čini mi se da je ovde reč o malo poznatom fenomenu, ako izuzmemo stručnjake. Malo znamo na koji način frojdizam, kako ga ovde objašnjavate, pristupa graničnim stanjima koje nam predstavljaju religija i, na drugi način, spisateljska praksa.

Sam Frojd, treba reći, kreće u ovom pravcu veoma obazrivo, čak teška srca. Tek su moderna klinička istraživanja razjasnila dokumentovane veze zavisnosti, u ranoj fazi razvoja, između majke i bebe, kao i način na koji te veze obeležavaju psihu odraslog čoveka, pogotovu kad je reč o estetičkom i religijskom iskustvu. Osnivač psihoanalize se izjašnjava kao čovek „zatvorenog" duha kad je reč o mistici

(Pismo Romenu Rolanu, 20. jul 1929). To je Frojdov stav i prema muzici i prema Ničeovoj filozofiji. On priznaje, ipak, ne dajući dalja objašnjenja, da je „priroda ***njegove*** mističnosti specifično jevrejska" *(Pismo Jungu,* 1909). Zašto ova relativna „zatvorenost duha"? Da li se to Frojd štiti od materinskog ženskog? To možemo očekivati od ovog inače tako neustrašivog istraživača „tamnog kontinenta" ženskosti. Frojd je tek krajem života, posle majčine smrti, odlučnije počeo da ispituje „minojsko-mikensku civilizaciju", koja je prethodila klasičnoj Grčkoj *(Ženskost,* 1933; ***Uvod u psihoanalizu,*** 1938), i s kojom on poredi odnos, u ranoj fazi razvoja, između male devojčice i majke. Odnos nalik na burni okean! Odnos koji pretvara ženu u istražiteljku nadahnutu vatrenom verom, u vernicu vatreniju od svakog vernika. Ali, taj odnos nju takođe, ako joj pođe za rukom da se oslobodi hipnotičkog dejstva „arhaičnog materinstva" (kojem se neodoljivi gospodin Bebac s takvom lakoćom prepušta) preobražava u radikalnu pobunjenicu, beznadežno razočaranu, čak i u beskompromisnu ateistkinju.

- ... i primarno poistovećenje: direktno i neposredno.

Ne tvrdim da ovo frojdovsko ispitivanje osećanja sigurnosti koje ja doživljava u svetu kad je stopljeno s njegovom telesnošću, objašnjava svu složenost potrebe da verujemo. Međutim, Frojd ovde takođe osvetljava, za trenutak, ali sugestivno, još jedan element potrebe da verujemo: „ja" mogu postojati samo ako me prizna osoba s autoritetom prema kojoj osećam ljubav. U mojoj knjizi ***Istorija ljubavi*** podržala sam tezu da je psihoanaliza zasnovana na ljubavnom iskustvu koje je ponovljeno, dekonstruisano i rekonstruisano u transferu-kontratransferu. U širokom spektru ljubavnih veza, Frojd posebnu važnost pridaje

čežnji-želji *(Sehnsucht)* za ocem *(Totem i tabu,* 1912). „Ubistvo oca primitivne horde" ne samo da ne uspeva da uguši tu čežnju-želju već je podstrekava, podstiče, što dovodi do uspostavljanja jednog apsolutnog ideala. Prema Frojdu, taj ideal je potpora religijskom osećanju. Međutim, želeći, rekli bismo, da definiše potrebu da verujemo kao jezgro jednog još sveoubuhvatnijeg religijskog osećanja, Frojd u delu *Ego i id* (1923) formuliše tezu o „primarnom poistovećenju" s „ocem individualne predistorije". U tom „direktnom i neposrednom" *(direkte und unmittelbare)* poistovećenju, koje u principu prethodi svakom odnosu koji, željom, uspostavljamo s objektom, subjekt ne traži edipovskog oca... Ne, on traži oca... koji ga voli, oca za koga bi se moglo reći da poseduje „svojstva oba roditelja". Sam edipovski otac, objekt ljubavi-mržnje, pojavljuje se tek kasnije, i to samo da bi izazvao pobunu i svoje ubistvo - kao uslov za pojavu samostalnog i svesnog subjekta.

Na pragu individuacije, na horizontu „okeanskog osećanja", pojavljuje se pojas za spašavanje: otac koji me voli. Zamišljena površina, on me, svojim autoritetom koji zrači ljubavlju, izvlači iz mora u kojem se davim. Ova čudnovata pohvala ocu koji me voli opisuje, u stvari, jedno afektivno poistovećenje, „direktno i neposredno". I zaista, malo dete uopšte nije obavezno da tu nešto doprinese: poistovećenje je poklon koji mu je dat zahvaljujući ljubavi koju njegova majka oseća prema njegovom ocu, a i prema svom ocu. U ovom se trenutku jedna *treća instanca* upliće u arheologiju potrebe da verujemo. Reč je o velikodušnom očinstvu koje poseduje sposobnost sublimacije. Dakle, to očinstvo, priznajući, svojom ljubavlju, svoje simbolično postojanje, novorođenčetu daruje dostojanstvo bića. Priznajući me, autoritet oca koji me voli čini me bićem. Govorimo o osnovnoj potpori, bez koje čovek

ne bi mogao da prihvati nijednu normu, nijednu frustraciju, bez koje ne bi mogao da se povinuje nijednoj zabrani, zakonu ili moralnom principu. Primarno poistovećenje je temelj autoriteta jer ono, zahvaljujući tome što me priznaje treći koji me voli, rasteruje strah i tiraniju koji prete novorođenčetu, tom nemoćnom nedonoščetu. Time ono udara temelje kulturi.

S jedne strane, okeanski ***Gefühl*** pretvara zavisnost od majke u predstavu žitelja u staništu, darivajući mome ja radosno osećanje da pripada svetu, a i potpunu sposobnost da u njemu „bivstvuje".

S druge strane je primarno poistovećenje s ocem lične predistorije, čiji autoritet s ljubavlju umiruje primarnu strepnju i podržava moje ubeđenje da „bivstvujem". Moje „ja" nikad ne prestaje da traži te primarne elemente svog identiteta u svojoj neverovatnoj potrebi da veruje.

Psihoanaliza i mistika: sličnost/razlika

Frojd će se, do kraja života, vraćati odnosu psihoanalize i mistike - u nameri, razume se, da suprotstavi jednu drugoj. Psihoanaliza pre svega želi da zna kako ***ego*** vidi ***id (Nova predavanja),*** što je sasvim u duhu principa: ***ego*** će nastati tamo gde je bio ***id.*** Nasuprot tome, mistika je „nejasna autopercepcija carstva ***ida*** koje se nalazi s one strane ***ega",*** kako precizira Frojdova zaključna reč iz 1938. Put mističnog verovanja uranja ***ego*** u ***id*** pomoću neke vrste autoerotizmakoji ***idu*** daje svemoć: otkrivenje, odsustvo, naslada i ništavilo. Isti sladostrasni susret ***ega*** i ***ida*** zanima i psihoanalitičku terapiju, koja dopušta kružni pokret, zahvaljujući recima transfera, od ***ida*** do ***ega,*** i obratno, od ***ega*** do ***ida.*** Možemo li govoriti o sličnostima? Bez sumnje. Ali, drugo je pitanje da li o tome možemo govoriti bez konfuznosti.

Predreligijsku „potrebu da verujemo" nazivam ***neverovatnom*** jer od nje nećemo praviti apsolut, obasipajući je pohvalama i koristeći je kako bismo ustoličili nekakav poredak i hijerarhiju. Međutim, nećemo je zanemariti jer bi takav stav mogao ugroziti čovekovu sposobnost da kao pojedinac misli i stvara, što bi dovelo u pitanje mehanizme koji sprečavaju pretvaranje društvenih veza u stege, a koji od društvenih veza grade temelj i optimalne uslove za demokratsku debatu. Nije li, stoga, čudno što su naša sekularizovana društva zanemarila tu neverovatnu potrebu da verujemo? Hoću reći da, čineći to, naša sekularizovana društva negiraju neophodni paradoks koji glasi: priznajemo antropološku potrebu da verujemo, ali je ne podređujemo istorijskim oblicima koje nameće istorija verovanja, već je sublimiramo (kako kaže Frojd) u raznolike prakse i objašnjenja.

Trudeći se da ovako objasni temelje individuacije, psihoanaliza ne želi da dovede u pitanje složenost religijskih iskustava. Psihoanaliza, u stvari, želi da proširi empirijske i teorijske horizonte, omogućujući time dublje razumevanje psihičkog aparata. Na taj način, psihoanaliza može utvrditi u kojoj meri je potreba da verujemo sastavni element subjekta koji govori, i to ne samo „pre" formiranja bilo kakve religijske nadgradnje već i u okviru sekularizacije. Ovde govorimo o tek nagoveštenom istraživačkom „gradilištu" koje moramo i dalje usavršavati. Ovo kažem jer sam ubeđena da ćemo biti u stanju da se suočimo ne samo s prošlim i sadašnjim fundamentalističkim zastranjenjima nego i s bezizlaznostima sekularizovanih društava samo ako ozbiljno shvatimo predreligijsku potrebu da verujemo. Problem sekularizovanih društava je u tome što nisu u stanju da uspostave jedan autoritet. S jedne strane, odsustvo autoriteta oslobađa nasilje; s druge, ono vodi automatizaciji ljudske vrste. Kako je uopšte moguće nametnuti autoritet u koji niko ne

veruje ako ukinemo problematiku verovanja i ako, samim tim, uskratimo podršku „sublimacijama" na koje nas verovanje upućuje, a kojima je Frojd bio naklonjen? Čovek se poziva na pravni um u svojoj potrazi za pravičnim rešenjima sukoba, uključujući verske, pri tom zaboravljajući daje autoritet prava kao nauke zasnovan na opštoj saglasnosti u pogledu osnovnih moralnih principa. Ali, upravo ta saglasnost nedostaje našim multikulturnim i restrukturisanim društvima, kojima takođe nedostaju moralni temelji jer nisu u stanju da pretvore svoja heterogena verovanja o apstraktnim „pravima čoveka" u jednu smislenu celinu. Kad god, zahtevajući predah u „političkoj debati", čovek pokuša na brzinu da stvori taj konsenzus, on brzo uvida da „demokracija mišljenja" mora uzeti u obzir svačiju ličnu slobodu mišljenja. Kako kaže Hana Arent, svako se ***quid (ko*** sam) razlikuje od ***quod (šta*** sam). U živim političkim vezama, shvaćenim i ostvarenim u praksi kao kreativnost koju pojedinac deli s drugima, relevantna je jedinstvenost svakog pojedinca - zar smo to zaboravili? I tako se vraćamo subjektivnoj autonomiji, odnosno preduslovima za slobodu i/ili individuaciju, s kojima je, kako znamo, suštinski povezana... potreba da verujemo. Najmanje što ovde možemo reći jeste da naša sekularizovana društva nisu svesna tih činjenica.

- Ako pretpostavimo da poricanje autoriteta vodi njegovom raspadu i nestanku moralne osnove društva, da li biste se složili s tvrdnjama da su totalitarni zločini posledica gubitka religioznog osećanja, i da je, na primer, sekularizacija dovela do šoe? Možda fundamentalističke religije žele da se bore protiv ove demoralizacije?

Kasnije ću govoriti o mogućoj vezi autoriteta i sekularizacije. No, pogledajmo aktuelne događaje za trenutak

kako bih na vaše pitanje o „potrebi da verujemo" mogla da odgovorim, ako mogu, u kontekstu nedavnih požara u francuskim predgrađima. Ne uzimajući u obzir ekonomske ili pravne razloge za ovu krizu, koja se, u suštini, tiče neuspele integracije adolescenata „imigrantskog porekla", mislim da je reč o mnogo širem nezadovoljstvu, koje nalazimo kod adolescenata iz svih društvenih slojeva. Celu situaciju treba ispitati u kontekstu fudamentalne negacije kojoj sekularizovana društva pribegavaju kad ne žele da se suoče s činjenicom da adolescent pati od ***bolesti idealnosti.*** Kako razumeti ovu činjenicu?

Adolescent je vernik

Dete-kralj koje drema u „infantilnosti" svih nas, dolazi na svet s jednom „polimorfnom perverznošću", kako je rekao Frojd u ***Tri rasprave o teoriji seksualnosti*** (1905). Tu perverznost ne treba brkati s perverznošću odraslih. Pre svega, ona je do te mere zavodljiva - za roditelje kao i za teoretičare svih vrsta - da su zbog te fascinacije druge osobine mladih pale u zaborav. Zaboravljeni, adolescenti postaju žrtve u današnjim društvima.

Ovaj stav treba izraziti preciznije. Prema Frojdu, polimorfno perverzno ***dete je*** doslovno pod vlašću nagona, koji su po definiciji polimorfni, budući da doprinose zadovoljenju erogenih zona. Nagoni takođe doprinose primarnoj incestuoznosti: zavođenje majke ili m(at)erverzija, ili izuzetno preuranjeni edipovski izazov ili p(at)erverzija. Do zadovoljenja perlaboracije ovih uzburkanih nagona dolazi zahvaljujući fantazmatskoj aktivnosti čiji je izraz negacija - ***Verneinung*** („ne želim mamu" = „želim mamu"). Na osnovu ovog negativiteta, kako ga formuliše Frojd, gradi se jezik, i njegova gramatička i logička sinteza. „Naoružano"

jezikom, polimorfno perverzno dete ***želi da zna*** odakle je došlo. Ono gradi seksualne teorije koje bi trebalo da odgovore na ključno pitanje: „Odakle dolaze deca?"

Dakle, u ovoj infantilnoj polimorfnosti ukrštaju se ***autoerotična*** instinktivnost i ***traženje*** veze s ***objektom.*** Polimorfno perverzni subjekt se odlikuje voljom za znanjem, znatiželjom koju bismo mogli nazvati epistemofilijom. Drugima ***rečima, polimorfno perverzni subjekt*** je istraživač.

U pubertetu je sve sasvim drukčije. Tačnije, „polimorfno perverzni istraživač" u pubertetu postaje subjekt novog kova, subjekt koji ***veruje u postojanje erotičkog objekta*** (objekt želje i/ili ljubavi). On ga ne traži, zato što je ubeden da taj ***objekt mora postojati.*** Adolescent nije istraživač u laboratoriji: on je vernik. Mi smo svi adolescenti kad nas obuzme strast prema apsolutnom. Frojd se nikad nije bavio adolescentima jednostavno zato što nije bio vernik, zato što je, u stvari, najnereligiozniji čovek koji je ikada postojao. Vera podrazumeva strasnu vezanost za objekt. Vera je potencijalno fundamentalistička, što možemo reći i za adolescenta. Romeo i Julija su simboli te vere.

Međutim, budući da su nam nagoni i želje ambivalentni, sadomazohistični, verovanje u postojanje ***idealnog objekta*** biva neprestano ugroženo, a nekad i onemogućeno. U slučaju onemogućenja, strast prema objektu probraća se u kažnjavanje i samokažnjavanje, a njih prate boli strastvenog adolescenta: razočaranje-depresija-samoubistvo. U nekim slučajevima to je sindrom anoreksije, što je još regresivnije i somatičnije. Čak dolazi do zajedničke destruktivnosti pojedinca i drugog, u političkom kontekstu koji to omogućuje. To nazivam sindromom kamikaze.

Budući da ***adolescent veruje u odnos s objektom, njega nemogućnost tog odnosa surovo pogađa.*** U stvari, u pubertetu mi idealizujemo roditelje, želeći time da ih znatno

poboljšamo. Upravo zbog toga ih unižavamo i opanjkavamo. Odvajamo se od njih kako bismo ih zamenili novim modelom koji će garantovati apsolutno zadovoljenje koje subjekt, postavši adolescent, zahteva. U tom procesu, narcisizam ega, koji je privržen svojim idealima, preplavljuje strasno traženi ljubavni objekt, što dovodi do ***ljubavne strasti*** koja idealizuje ne samo ljubavni objekt već i nagone i njihovo zadovoljenje.

Da rezimiram: biološki i kognitivni razvoj omogućuje polimorfnom subjektu da izvede odlučujuću mutaciju. Reč je o povezivanju erupcija libidinoznosti i fantazme totalnog libidinoznog zadovoljstva koje je omogućeno pojavom novog objekta, u koji subjekt projicira svoj narcisizam koji utemeljuje njegovo idealno ja. Dakle, „prema objektu se odnosim kao da je moje ja". Drugim recima, „u ljubavnoj strasti znatan deo narcisističkog libida preplavljuje objekt" ***(Psihologija mase i analiza ega,*** 1921). Ovoj sprezi ega i objekta (nismo daleko od bebinog „okeanskog osećanja", koje u ovom trenutku ponovo pronalazi i preobražava idealizacija ljubavne veze) pridružuje se verovanje da je neophodno i moguće nadmašiti roditeljski par - čak ga ukinuti, tako pobeći u idealizovanu, rajsku varijantu apsolutnog zadovoljenja. Judeohrišćanski raj je adolescentna tvorevina: adolescent uživa u sindromu raja, koji takođe može biti izvor patnje, kada se apsolutna idealnost preinačuje u surovi progon. Budući da veruje da drugi, ili druga, nadmašujući ono drugo koje predstavljaju roditelji, ne samo što postoji već i garantuje apsolutno zadovoljstvo, adolescent veruje da ***veliko drugo*** postoji, da je ono, u stvari, sama naslada. Najmanje razočaranje u doživljaju ovog sindroma idealnosti baca adolescenta u jedan razrušeni raj. Sada je to raj koji kažnjava. Polimorfno perverzni subjekt ponovo dobija svoja prava, ali „pod

bičem raja, tog nemilosrdnog dželata", da parafraziramo Bodlera. Posle dečje nevinosti, na scenu neizostavno stupaju sadomazohistička zadovoljstva, koja crpe svoju nasilničku energiju u nametnutoj surovosti samog sindroma idealnosti i koja naređuju adolescentu: „Moraš uživati, na bilo koji način!"

Verovanje i nihilizam: bolesti duše

Vidimo da je pubertet, koji strukturiše idealizacija, zapravo bolest idealnosti. Jedna varijanta te bolesti je pomanjkanje idealnosti; u drugoj varijanti, adolescent je, u određenom kontekstu, obdaren idealnošću, ali idealnost ne odgovara postpubertetskom nagonu i potrebi za apsolutno zadovoljavajućim objektom. Adolescentna idealnost uvek, neminovno, ima prevelike zahteve. Ona je uvek i u krizi, utoliko pre što je razvezivanje u samoj prirodi veze nagon/idealnost. Neizbežno, adolescentno verovanje je blisko adolescentnom nihilizmu. Zašto? Podsetimo se da čovek prelazi iz detinjstva u pubertet u trenutku kad je subjekt sebe ubedio da za njega postoji jedan drugi ideal: partner supružnik, profesionalno-političko-ideološko-religijski ideal. Treba reći da je ta idealnost već potpuno formirana u njegovom nesvesnom. Međutim, taj fanatizam ne preživljava ni susret sa stvarnošću, ni silinu nagona, koji nekad umanjuju njegovu veru, a nekad je čak preobraćaju u svoju suprotnost. Pošto id postoji (za nesvesno), ali su me „on" ili „ona" razočarali (u stvarnosti), preostaje mi jedino da na njih budem kivan, da tražim osvetu. Sledeći korak je vandalizam. Ili, pošto id postoji, ali su me „on" ili „ona" obmanuli, ili mi nedostaju, jedino mi preostaje da budem kivan na sebe i da se svetim sebi. Sledeći korak su samopovređivanje i drugi oblici samorazornosti.

Ovo ***fanatično verovanje*** u postojanje apsolutnog partnera i u apsolutno zadovoljenje sprečava slobodan prolaz kroz različite psihološke registre. To nazivam adolescentuvom „otvorenom strukturom", koja nastaje kad superego biva oslabljen naletom želja. Dakle, fanatično verovanje ***stabilizuje*** subjekt. Reč je o izuzetno opasnoj stabilizaciji, ako prihvatimo kao tačnu Kantovu tvrdnju da je „verovanje ubedljivo sa subjektivne tačke gledišta, ali nedovoljno ubedljivo s objektivne tačke" ***{Kritika čistog uma,*** 2, 3). To je zaista kao da smo rekli da je verovanje fantazma maksimalnog zadovoljenja i jedne neumitne, ***sudbinske*** nužnosti (u beletristici se često govori o „sudbini" kada je reč o adolescentnoj strasti), koja je, kao takva, doživljena u subjektovom iskustvu. Drugim recima, negde u sredini zamišljene priče, u kojoj se istovremeno pojavljuju želja i delirijum, samo verovanje nije pomamno, ali u sebi nosi potencijal za delirijum. Nećemo se začuditi što je, dakle, adolescent, čija je sklonost ka verovanju tako strukturisana, sklon entuzijazmu i romantičarskom zanosu koji ga može doterati sve do fanatizma. Međutim, zahvaljujući slabljenju psihičkih instanci i nagonima koje oživljava sindrom idealnosti, adolescent se ovako izlaže opasnosti od istinske odbrambene eksplozije, koja se ispoljava ***mahnitim diskursom i doslovno mahnitim prelaskom*** na akt, što subjekt vodi u šizofreniju.

Međutim, budući da adolescent veruje u postojanje Objekta Idealne Ljubavi i to, naravno, s velikim slovima, budući da je njegova vera čvrsta kao granit, budući da je mistik posvećen Objektu Ljubavi, ta havarija rajskog sindroma, do koje dolazi kad fantazma ne uspe da prođe kroz proces sublimacije (škola, profesija i zvanje su protivteža ili zamena Idealnog Objekta koji obećava zadovoljenje), neminovno vodi u depresiju, koja se ispoljava, banalizovano,

kao dosada. „Ako ne mogu imati sve, onda ću se dosađivati!" Takođe nastupaju kaznene reakcije, u stvari traženje spasa od dosade, čiji je izvor polimorfno perverzni subjekt. U tom trenutku subjekt ponovo zahteva svoja prava, ali pateći pod bičem nemilosrdne želje za rajem koja samo učvršćuje njegovu kaznenu reaktivnost. U stvari, ove su reakcije samo naličje bolesti idealnosti. Bolest idealnosti im pruža potporu, ne dopuštajući da im išta umanji dejstvo. To znači da njihovo iščezavanje ne dolazi u obzir.

Tako, na primer, narkomanija, brišući svest, omogućuje verovanje u apsolut orgazmične regresije u trenutku halucinantne naslade.

Vodeći ***anorektički život*** subjekt prekida vezu s majkom, obelodanjujući bitku koju devojčica vodi protiv ženskosti. U toku te bitke, subjekt se s izuzetnom energijom posvećuje čistoti-čvrstini tela, uklapajući taj stav u fantazmu duhovnosti, koja je takođe apsolutna. Ovom fantazmom se celo telo gubi u Onostranosti, čija je konotacija očinska.

A contrario, ovekovečenje rajskog sindroma, posebno u idealizaciji „buržoaskog para" koju svetu predstavljaju traljave televizijske serije poznate kao „sapunska opera" ili magazini tipa ***People*** i koji pevaju slavopojke životu udvoje, postalo je jedan od stubova globalizovanog morala. Te spektakularne, komercijalne ili vulgarne varijante prekomerno sekularizovanog raja kriju jednu samosvojnu religioznost. Očigledno, one predstavljaju svetovno naličje duboke potrebe za ***verovanjem*** koja prožima adolescentnu kulturu. Globalizovana od tog trenutka, religioznost je, dočekavši nedavnu krizu ideologija i sukob na Bliskom istoku, eksplodirala usred bela dana. Naravno, ne treba zaboraviti da je ta religioznost neprimetno utkana u društvenu strukturu. Lako je pokazati, citirajući, na primer, Rusoa, na koji je način „par" postao čudotovorna formula

čija je sudbina da stvori dvolični subjekt, koji je istovremeno jemac veze roditelji-deca i veze država-građani. o tome govorim u trilogiji ***Ženski genije.*** Naravno, ovaj rusoovski ideal je neodrživ. Ali, on može biti osporen isključivo metodom razvrata, perverzije i zločina, što je učinio De Sad, raskrinkavajući čoveka potisnutih nagona koji pristaje na „društveni ugovor". To isto pokušava „krvoločni" adolescent kad ga krah njegovog umišljenog raja navede na stranputicu ili gurne u vandalizam.

Prožimanje ida idealnošću ispoljava se različito u svakom pojedincu, zavisno od porodičnog ili kulturnog konteksta. Kod nekih uzornih adolescenata superego je ne samo izuzetno strog nego ih navodi i na osećanje krivice i junaštvo. Kod drugih primećujemo dezorijentisanost koja ih nateruje na regresije i prestupničko ponašanje. No, bez obzira na razlike, kod svih kucanje biopsihičkog časovnika prouzrokuje fenomen koji, po mom mišljenju, ne smemo zaobići: ***nakon što je pala na adolescentni nagon, senka ideala se kristalizuje u potrebu za verovanjem.***

Nepatvorenost Adama i Eve, Dante i Beatrice koji se susreću u rajskim nebesima, Romeo i Julija (par koji je savršen zato što ne može biti) - glavni su simboli te idealnosti koji obeležavaju istoriju naše civilizacije.

Iako bi se moglo reći da su ti mitovi danas u stanju krize i opadanja, oni i dalje, u varijantama u kojima ih predstavlja moderni marketing, uobličavaju današnje adolescente kao socijalni fenomen.

Simbolični autoritet, ali lišen verodostojnosti

Upravo ovde psihoanalitičar lako upada u zamku, zbog svoje tendencije da u simptomima vidi ili eros ili tanatos, zaboravljajući na idealnost, koja, još od nesvesnog,

određuje simptome. Kako zapamtiti da je nesvesno adolescentnog vernika ustrojeno kao idealnost sklona riziku?

Takozvane primitivne civilizacije ustanovljuju obrede inicijacije, prilikom kojih biva potvrđen simbolični autoritet (božanski, za nevidljivi svet; politički, za ovaj svet). Osim toga, ti obredi uključuju seksualne prakse, shvaćene kao inicijacijske, koje dozvoljaju perverzne - prema današnjim kriterijumima - činove.

U našoj, zapadnoj kulturi, naročito u srednjovekovnom hrišćanstvu, primećujemo uticaj rituala mučenja tela, kao i preterano ***gladovanje.*** Ti rituali su apsorbovali anoreksiju, kojoj su se predavale devojke, i sadomazohistička dela mladića, svodeći te prakse na banalnost ili im pridajući oreol junaštva.

Primećujem jedan drugi proces, ovog puta u svetovnoj sferi, koji bih definisala kao maštovito razrađivanje adolescentne krize. Reč je o ***rođenju evropskog romana,*** koji se, po mom mišljenju, zasniva na ličnosti adolescenta. Mladi paž koji služi Damu centralna je figura viteške ljubavi i oko njega se plete mreža manje ili više razrađenih homoseksualnih odnosa. Kao žanr, roman je zasnovan na adolescentnim likovima. Idealisti, entuzijasti, opsednuti Apsolutom, poraženi prvim razočaranjem, deprimirani ili perverzni, po „prirodi" sarkastični, oni su večni vernici, ali, i pored toga, i stalni pobunjenici i potencijalni nihilisti. Prepoznajete ih: oni šire svoj ***credo*** od viteškog romana do Dostojevskog i Gombroviča. A tada se ova istorija završava, u buržoaskom romanu, u kojem se par stabilizuje u sasvim provizornom ***hepiendu*** braka. Čak i danas literatura koja uživa medijski uspeh ne prestaje da se napaja tom narativnom logikom stvorenom u renesansi, koju ***hard sex*** uopšte ne uništava. Naprotiv, ona se lako uklapa u ***hard sex.***

Ako poredimo psihoanalizu s drugim metodima „staranja" o adolescentima, možemo li reći da ona donosi nešto novo?

Psihoanalitičareva dužnost je da razume i uvaži adolescentovu potrebu da veruje. Adolescenti nam dolaze da bismo priznali njihov sindrom idealnosti. Bez tog jasno izraženog priznanja ne možemo dobro shvatiti i protumačiti kaznene reakcije na vrhuncu adolescentne krize, reakcije koje su, za trenutak, krajnja naslada - u stvari, nešto nalik nadriraju. Tek u kasnijoj, zrelijoj fazi terapije psihoanalitičar se može usuditi da istakne negativnu stranu tih reakcija, kao i njihovu simptomatičnost, koja ukazuje na edipovske i orestovske pobune.

Drugim recima, psihoanalitičar može, postavivši se kao verodostojni i efikasni objekt transfera, preobratiti, *prateći je,* potrebu za verovanjem u uživanje u razmišljanju, ispitivanju i analizi. Psihoanalitičaru to polazi za rukom samo zahvaljujući njegovoj sposobnosti da prepozna proces naslade koji idealizuje adolescentne nagone. Razumevajući sindrom idealnosti karakterističan za adolescenta, psihoanalitičar nalazi priliku da neutralise adolescentov otpor i da ga, protiv njegove volje, uvede u analitički proces.

Potreba za religijom.a koju je tokom 20. veka podržavao ideološki entuzijazam, uvek je pokušavala, i još pokušava, da uvaži sindrom idealnosti. Nije slučajno što se fenomen adolescentne nelagodnosti koja uznemirava moderno društvo (do te mere da se daju debeli krediti kako bi se, uz veliku pompu, otvorio kakav „Dom mladih") podudara s povratkom religioznosti. Treba reći da se ta religioznost pojavljuje u obliku izopačenom (sekte) ili fundamentalističkom (raspirivanje nagona smrti u ime ideala). U tom kontekstu, adolescencija nam možda pruža izuzetnu priliku da shvatimo problematiku o kojoj

govorimo. Shvativši adolescenciju intelektualno, bićemo bolje opremljeni da podržimo adolescentovu potrebu za verovanjem, iza koje se uvek krije osećanje da je ovo verovanje nemoguće. Na taj način ćemo biti u stanju da bolje razjasnimo varijante ove nove nelagodnosti u našoj civilizaciji koja se ispoljava ponovnom „potrebom za verovanjem", znajući, zahvaljujući večitom adolescentu u nama, da je to i naša potreba.

- Vratimo se krizi u predgrađima, u Francuskoj i drugde. Ne ukazuje li ona na neuspeh francuskog modela sekularizacije i svetovnjaštva?

Treba li kriviti „francuski model"? Ili reći da kriza potvrđuje njegove stravične prednosti?

Nasuprot tvrdnjama naših najboljih prijatelju u svetu, Francuska ne samo da nije „u zakašnjenju" kad je reč o razumevanju krize adolescenata iz imigrantske sredine već je ona u tom pogledu naprednija od drugih zemalja u kojima se pojavljuju takvi socijalni problemi. Upravo zbog toga je problem tog nezadovoljstva ozbiljniji u Francuskoj: izvor problema je mnogo dublji.

Mada ne treba isključiti mogućnost da piromane mobilise religijska manipulacija i da iza želje za priznanjem stoji mentalitet pripadnika ekskluzivne zajednice, sukob u našim predgrađima nije verske prirode. A tu nije ni faktor nekakav ***a posteriori*** zahtev protiv nošenja religijskih simbola. Religijske vlasti osuđuju nasilje. Roditelji se ne solidarišu sa svojom delinkventnom decom. To nisu ni međuetnički ni međureligijski sukobi, kao što je to slučaj u drugim zemljama. U stvari, adolescenti svojim ponašanjem žele da kažu da osuđuju neuspeh jedne željene integracije. Zapaljeni objekti su simbol želje.

Automobili, samoposluge i magacini za robu predstavljaju „uspeh" i „bogatstvo" koje njihovi drugovi, a i odrasli, smatraju vrednostima. A škole, obdaništa i policijske stanice predstavljaju socijalnu i političku vlast u kojoj oni žele da učestvuju.

Kada ljudi javno grde ministra unutrašnjih poslova kome su do juče laskali, da li to znači da oni žele da unište svetovnu i republikansku Francusku? Da li je spaljivanje crkava napad na hrišćanstvo? U blogovima se, u nastupima ljutite razdraženosti, kaže da „Francusku treba prezreti". Iza te razdraženosti ne stoji nijedan diskurs, nijedan program, nijedan zahtev. Na političkom planu, te potrebe za idealom, za priznanjem, za poštovanjem - kristalizuju se u jednu i jedinstvenu borbu. Kad pomislimo na patnje koje ta borba razotkriva, a na promene koje nam se sada čine neizbežnim, uviđamo da je to gigantska borba jer je reč o borbi protiv diskriminacije.

Posle sudara religija - ako je zaista reč o religiji

Da li je ovde uopšte došlo do „sudara religija"? Možemo li reći da su naši adolescenti-piromani jednostavno nesposobni da nađu odgovarajuće religijsko ruho za svoju potrebu za idealnošću? Neki ne samo što dele to mišljenje već optužuju, i to ne prvi put, svetovni duh francuske države, koja se, navodno, otarasila garancija društvene stabilnosti koje nazivamo religijskim normama. Mislim da oni nisu u pravu. ***Mislim da se iza delinkventnog ponašanja tih „defavorizovanih adolescenata"krije jedan radikalniji vid nihilizma, koji se pojavljuje posle „sudara religija", ali kao epifenomen.*** Ta delinkventnost je ozbiljniji problem od „sudara religija" jer se tiče samih korena civilizacije. Mislim na predreligijsku potrebu za verovanjem, koja sačinjava čovekov

psihički život, život koji vodi s drugima, i za druge, život koji u ovom razgovoru pokušavamo da osvetlimo. I upravo se tu roditelji, nastavnici i intelektualci moraju angažovati. Ne zanemarujući politiku pragmatizma i velikodušnosti, moramo prihvatiti obavezu da predložimo ideale koji su prikladni našim modernim vremenima i koji će biti razumljivi multikulturalnim dušama.

Adolescentni nihilizam nam odjednom pokazuje koliko je religijsko tumačenje revolta diskreditovano i jalovo. Religija ne može zadovoljiti čežnju za rajem koju oseća ovaj paradoksalni vernik, ovaj vernik-nihilist. Naravno da je nihilist takođe patetični idealist jer govorimo o marginalizovanom, desocijalizovanom adolescentu u nemilosrdnoj buri globalizovane migracije. Mi ga, zgroženi, odbacujemo, sve dok ne shvatimo da je opasnost koju on predstavlja deo nas samih.

Današnja Francuska se nalazi pred istorijskim izazovom. Da li će moći da se suoči s krizom verovanja, koja se tiče same osnove međuljudskih veza, pred kojom je tradicionalna religija nemoćna? Ljudi širom zemlje osećaju strepnju, a ta je strepnja, u ovim odsudnim vremenima, izraz neizvesnosti u jednoj situaciji u kojoj je toliko stavljeno na kocku. Da li ćemo biti u stanju da anagažujemo ne samo politički i ekonomski potencijal društva već i stručnost onih koji ponešto znaju o čovekovoj duši kako bismo sagledali, pažljivo slušajući, velikodušno, adekvatno primenjujući znanje, ovu istinsku bolest, koja se širi u našem društvu, čije simptome vidimo u obespravljenim adolescentima?

Kada ovako protumačimo „francusku krizu", ravnodušnost više nije alternativa. Ta kriza me se lično tiče, kako sam pokušala da Vam objasnim, a rekla bih da se tiče svakoga ко sebe naziva intelektualcem. Da li sam optimista, možda i preveliki optimista? Pre bih sebe definisala

kao energičnu pesimistkinju koja, kad govorimo o mišljenju, ceni samo aktivnu inteligenciju ili inteligenciju koja želi da bude relevantna.

- Kako tumačite sve veći uticaj religija u današnjem svetu?

Naglasila sam da sekularizovane ideologije i sistemi znanja poriču predreligijsku i pretpolitičku potrebu za verovanjem. Zar je moguće ne videti, u tom kontekstu, kako se velike sile služe političkom i verskom manipulacijom da bi ovladale globalizacijom, budeći pri tom usnuli fundamentalizam? A društvo spektakla favorizuje hipnotičku regresiju i pijanstvo afekata, uz račundžijstvo koje, potpomognuto usponom tehnike, dominira na štetu kritičkog duha i integrativnog mišljenja. Međutim, vratimo se oblastima koje su moja specijalnost i zapitajmo se koju odgovornost snose humanističke nauke, i humanizam koji ih nadahnjuje, za „sve veći uticaj religija", na koji nam Vi skrećete pažnju.

Znanja koja remete konvencije

Nadovezujući se na teologiju i filozofiju, humanističke nauke su pitanja „božanskog" i „ljudskog" zamenile novim predmetima istraživanja, a to su društvene veze, strukture srodstva, obreda i mitova, psihički život i geneza čovekovih jezika i dela. Stekli smo jedno znanje bez premca o bogatstvu čovekovog duha i opasnostima kojima je izložen. To znanje uznemirava, nailazi na otpor, izaziva cenzuru. Ipak, ma koliko obećavale, te nove intelektualne teritorije, koje smo konstituisali, rasparčavaju ljudsko iskustvo. Naslednice metafizike, one nam ne dopuštaju da odredimo nove predmete istraživanja. Sama po sebi, ukrštanja tih

razgraničenih oblasti znanja nisu dovoljan uslov za neophodno osnivanje novog humanizma. Neophodno je da subjekt koji misli prožme svoje bivstovanje u svetu intelektualnim angažmanom pomoću afektivnog, političkog i etičkog „transfera". Moja psihoanalitička praksa, moji romani, moje učešće u društvenom životu - sve to nije puki angažman, već aktivnost koja proističe iz određenog načina mišljenja kojem težim i koje shvatam kao pojam koji je Aristotel definisao izrazom ***energeia.***

Dakle, aktivna misao, inteligencija koja želi da bude relevantna.

Povrh toga, tumačenje tekstova i čovekovog socijalnog ponašanja, u svetlu meni bliskih oblasti semiologije i psihoanalize, omogućuje novi pristup religijskom kontinentu. Frojdovo otkriće nesvesnog pokazalo nam je da razna verovanja i tipovi duhovnosti, koji istovremeno i jesu i uopšte nisu „iluzije", kriju, favorizuju i koriste jasno određene psihičke procese koji ljudskom biću omogućuju da postane biće koje govori. Biće koji govori, što znači središte kulture ili, obratno, razornosti. Navešću samo neke primere: uvažavanje zakona, poštovanje funkcije oca, priznavanje uloge materinske strasti u formiranju čula i predjezičkog aparata deteta. Moj psihoanalitički rad me je, pored toga, doveo do saznanja da pacijent na pragu psihoanalize u stvari traži neku vrstu pardona. No, tu nije reč o oproštaju koji će ga osloboditi od nelagodnosti u životu. Ne, on traži oproštaj koji će omogućiti njegov psihički i fizički preporod. Tu mogućnost novog početka, za koju možemo da zahvalimo transferu i tumačenju psihičkih sadržaja i procesa, obeležavam rečju ***par-don,*** koja znači: dati, i drugima i sebi, jedno novo vreme, jedno drugo ja, nepredviđene veze. Imajući sve to u vidu, sada zaista možemo shvatiti složenost unutrašnjeg iskustva vere, ali i raskrinkati mržnju koja se krije

iza ljubavnog diskursa, te nagon smrti koji se manifestuje u političkim osvetama i krajnje brutalnim ratovima.

Formira se, dakle, jedna druga koncepcija čoveka, takođe zahvaljujući doprinosu novih ***humanities,*** u kojima se angažujemo, tu nalazeći imanentnu transcendenciju. Ta se koncepcija zove želja čula, koju ne možemo razlučiti od uživanja ukorenjenog u seksualnosti, uživanja koje je istovremeno odgovorno za uzvišena kulturna dostignuća i brutalnost prelaska na čin.

Očigledno, današnji intelektualac se nalazi pred teškim istorijskim zadatkom. Ako sagledamo dubinu krize naše civilizacije, vidimo koliko je zadatak težak. Reč je, ni manje ni više, o potrebi da postepeno izgradimo novi tip znanja. Pre svega, kad upotrebljavamo tehničke termine, kojih se ne moramo kloniti, ne zatvarajmo se u njihove preuske semantičke okvire. Moramo biti na mestu ukrštanja različitih disciplina jer će nam samo tako biti pružena prilika da razjasnimo, ili da počnemo razjašnjavati, enigmatične fenomene kao što su psihoza, sublimacija, verovanje i nihilizam, strast, rat između muškog i ženskog roda, majčino ludilo i ubitačna mržnja.

U toku je ponovno utemeljenje ljudske egzistencije

Pitate da li je ovo novo znanje umesno u svetu koji rastržu verski ratovi i tehnika?

Utvrdivši da je racionalni humanizam doživeo neuspeh, što je omogućilo totalitarizam 20. veka, predskazavši njegov neuspeh u 21. veku - njegovo povlačenje pred ekonomskom i biološkom automatizacijom koja preti ljudskoj rasi, dvojica uglednih sagovornika, Jirgen Habermas i Jozef Racinger, nedavno su se složili ***(Pretpolitičke osnove***

demokratske države) i izjavili da su se naše moderne demokracije našle u bespuću jer su izgubile „viši" autoritet. Prema njihovom mišljenju, taj je autoritet verodostojan i jedini u stanju da kontroliše našu vratolomnu jurnjavu ka slobodi.

Covek bi mogao zaključiti, na osnovu ovog susreta filozofa i teologa, da je ***povratak veri*** jedini spas, jedini način da, suočeni s opasnostima koje prete slobodi, dođemo do moralne stabilnosti. Drugim recima, budući da su ustavnim demokratijama potrebni „normativni preduslovi" kako bi utemeljile „racionalno pravo" i budući da sekularizovana država ne može ljudima pružiti „ujedinjujuću vezu" (Bekenferde), bilo bi neophodno, dakle, formirati jednu „konzervativnu svest", zasnovanu na veri (Habermas), koja gradi „vezu između razuma i vere" (Racinger).

Nasuprot ovoj hipotezi, mogu samo reći da smo se odavno, pogotovu u razvijenijim demokratskim društvima, suočili s pretpolitičkim i transpolitičkim fenomenima koji jasno ukazuju na zastarelost pozivanja na „normativnu svest" na duet razum-otkrovenje. Dakle, uzor tog humanizma koji demokratska društva pokušavaju da utemelje jeste ***Aufklärung,*** koji nije obraćao pažnju na iracionalno u čoveku. Upravo u toj neuralgičnoj tački modernosti nailazimo na literarno iskustvo, a i na teorijsku misao, koja je deo tog iskustva. Tu nalazimo i Frojdovo otkriće nesvesnog. Poznato mi je, međutim, da ljudi ne obraćaju dovoljno pažnje doprinosu literarnog iskustva i otkrića nesvesnog stvaranju jedne nove, složenije varijante prosvetiteljskog humanizma. Tako je zanemaren njihov potencijal da ne samo objasne pretpolitičku i transpolitičku svest već i da stvore upravo tu „ujedinjujuću vezu" koju sekularizovana politička racionalnost ne može pružiti. To je alternativna hipoteza, alternativa kombinovanoj tezi Bekenferde/Habermas/Racinger, koju zastupam u svojim tekstovima, a i danas, u razgovoru s Vama.

Uprkos idejama koje nam bivaju nametnute, sudar religija je, u stvari, površinski fenomen. Problem na početku trećeg milenijuma nije rat religija, već ambis i praznina koji razdvajaju one koji ***žele da dođu do saznanja da je Bog nesvestan*** i onih koji to ne žele da znaju - kako bi bolje uživali u ***spektaklu koji objavljuje da On postoji.*** Globalizatorska medijatizacija podržava ovu drugu varijantu svom svojom nestvarnom i finansijskom ekonomijom: ne želimo ništa da znamo jer ćemo tako bolje uživati u virtuelnom. Drugim recima, ***uživaćemo u obećanjima, zadovoljićemo se obećanim*** dobrima, koja su nam garantovana time što nam je Obećano jedno uzvišenije Dobro. Zahvaljujući globalizovanoj negaciji, koja joj je konsupstancijalna, ova je situacija bez presedana u istoriji čovečanstva. Zasićena organizovanom zavodljivom manipulacijom i obmanom, naša se televizijska civilizacija pokazala sklonom verovanju. Na taj način je favorizovala povratak religijama ili njihov ***revival.***

Niče i Hajdeger su nas upozorili: moderni čovek pati zbog „odsustva čulnog sveta i natčulnog sveta koji ima moć prinude". Ovo uništenje božanskog, a samim tim i državnog i političkog, autoriteta, ne vodi neminovno u nihilizam. A ne vodi ni u doslovno naličje nihilizma, fundamentalizam, koji kidiše na nevernike. Praveći od ***božanskog*** jednu ***vrednost,*** čak „vrhunsku vrednost", transcendentalisti se približavaju nihilističkom utilitarizmu. Ali, kako doći do pravih saznanja danas, a da se čovek ne zanese ni preusko racionalnim humanizmom, ni romantičarskom duhovnošću?

Tvrdim da alternative rastućoj religioznosti, kao i njenom naličju - uskogrudom nihilizmu, upravo nalazimo u pomenutim ***mestima u kojima se rada misao,*** mestima koja mi - jer nije reč o nekom prostoru gde jednostavno boravimo kao stanari - pokušavamo da oživimo. Na koga mislim kad kažem ***mi?***

Mi, koji smo vezani za ogromni kontinent humanističkih nauka samim tim što se bavimo jezicima i literaturom. Literatura i praksa pisanja predstavljaju jezičko iskustvo koje prevazilazi granice identiteta (seksualni, ***gender,*** nacionalni, etnički, religijski, ideološki itd.). Bilo da su saučesnički ili neprijateljski nastrojeni prema psihoanalazi, literatura i praksa pisanja grade jedno novo znanje. Izloženo opasnosti, to je znanje jedinstveno po tome što može biti podeljeno s drugim, jedinstveno jer se zasniva na čulnoj želji koja je ukorenjena u seksualizovanom telu. Samim tim, literatura i praksa pisanja ukidaju metafizičku dijadu ***razum protiv vere,*** na čijem je temelju nekad bila strvorena sholastička misao. Literatura i praksa pisanja pozivaju nas da izgradimo interpretativni, kritički i teorijski diskurs koji bi išao ne samo u korak s dostignućima humanističkih i socijalnih nauka već bi bio kadar da angažuje subjektivnost samog kritičkog subjekta. Kako to učiniti?

Ljudi čiji život uključuje literarno iskustvo i ljudi kojima je poznato malo drukčije i intimnije iskustvo psihoanalize ili, jednostavno, ljudi koji shvataju važnost literarnog iskustva i psihoanalize - znaju da suprotnosti razum/vera i norma/sloboda više nisu održive ako biće koje govori, biće koje jesam, sebe više ne doživljava kao zavisno od natčulnog sveta, a još manje zavisno od čulnog sveta koji poseduje „moć prinude". Oni takođe znaju da ovo ***ja*** koje govori razotkriva sebe kao konstrukciju zavisnu od labilne veze sa stranim ***objektom.*** Taj je objekt ek-statično ***drugo,*** jedan odbojni ab-jekt: ***seksualnost.*** Neki će reći daje to objekt seksualnog nagona čiji je „noseći talas" zapravo nagon smrti. Ta veza, koja je istovremeno ***u*** seksualnosti i osetljiva na nju - dakle, veza koja utemeljuje društvene veze i čovekovu privrženost sferi svetog, nije ništa drugo do heterogena veza, sama granica između biologije i značenja, veza od

koje zavise naši jezici i diskursi. Dodaću da seksualna veza modifikuje naše jezike i diskurse - i obratno.

U ovoj koncepciji čovekove avanture, literatura i umetnost ne figuriraju kao nekakav estetski dekor, kao što ni filozofija ili psihoanaliza ne pretenduju na ulogu spasitelja. Ali, svako se od ovih iskustava, u svojim različitim oblicima, nameće kao laboratorija za stvaranje novih oblika humanizma. Shvatiti i izbliza videti subjekt koji govori o njegovoj vezanosti za seksualnost pruža nam priliku da sagledamo nove varvarizme automatizacije, ne oslanjajući se na zaštitu infantilizirajućeg konzervativizma, a napuštajući kratkovidi idealizam kojim se zanosi banalizujući i ubitačni racionalizam.

Međutim, ako nam avantura koju zamišljam, avantura otvorenosti literaturi i humanističkim naukama 20. veka pruža nadu da će doći do prerađivanja - ili čak ponovnog utemeljenja - humanizma, treba reći da će njegova primena, a i posledice, biti, da parafraziramo Sartra, „mukotrpne i na duge staze".

Pripadam generaciji koja je odbacila mlohavi humanizam i tu nejasnu „ideju o čoveku", ideju čija je „supstanca nestala" i koja je još vezana za utopijsko bratstvo koje se poziva na prosvetiteljstvo i postrevolucionarni društveni ugovor. Danas je, čini mi se, ne samo neophodno već i moguće prići ovim idealima na nov način, koji nam pruža modernost. Cesto napadana, modernost, kako je definišemo, ipak je izuzetan trenutak u istoriji čovekove misli. Intelektualni pristup koji zastupam nije neprijateljski ni nekritički nastrojen prema religijama. U svakom slučaju, ubeđena sam da nam je taj način mišljenja možda jedina odbrana od rastućeg mračnjaštva i njegovog naličja - tehničke manipulacije ljudskim rodom.

U Sjedinjenim Američkim Državama je možda još teže nego u Evropi zauzimati se za ***humanities*** u društvenoj

i političkoj sferi kojoj preti raspad. Reč je o sferi u kojoj danas živimo na razne, ali slične načine u svim zemljama sveta. U svakom slučaju, ne odustajem od svog apela ne samo zato što je nadahnut idejama vodiljama mog intelektualnog rada već i zato što mislim da ljudi moraju postati svesni situacije u kojoj se nalaze. Ljudi moraju postati svesni kako bi se oduprli iskušenju da podlegnu depresiji koja preti istraživaču, intelektualcu, piscu u današnjem carstvu račundžijstva i spektakla. Tako će ljudima biti predočena neophodnost još odvažnijeg i adekvatnijeg učešća šire publike u „demokratiji ličnih mišljenja" u koju se moderno društvo spektakla pretvorilo.

- Govorite o literarnom iskustvu, a ipak u svojim tekstovima žigošete merkantilizaciju i fetišizacuju umetničkih dela, bilo da je reč o književnosti, slikarstvu, bilo o filmu... Reklo bi se, međutim, da pridajete veliku važnost „geniju" i njegovom potencijalu za „revolt". Da ne govorite možda o jednoj novoj nadi... religijskoj? O nečemu nalik prećutnom nesvesnom oslanjanju na univerzalnu volju koja je iznad nas?

U našoj civilizaciji pojam „genija" sadrži genealogiju koja će mi, kako se nadam, omogućiti da objasnim značenje koje mu danas pridajemo. A možda ću moći i da objasnim šta je Frojd mislio kad je rekao da ne treba „osnivati jednu religiju", već „sublimirati" potrebu da verujemo...

Prvobitna genijalnost i „velikani"

Bez sumnje je izlišno podsećati čitaoce u Italiji da grčka reč ***daimon,*** a potom latinska reč ***genius*** označuju „ličnog boga", koji bdi nad svakim čovekom, mestom i stanjem. Ovo prisustvo jednog boga, koji deli sudbinu

„bivstvujućeg" već od njegovog rođenja i nestaje zajedno s njim, automatski nam predočava samosvojno jedinstvo božanskog i ljudskog, jedan ***ingenium quasi ingenitum,*** jednu „vrstu božanskog nadahnuća" (kao što bi rekao Volter), jednu konsupstancijalnost ljudskog i božanskog o kojoj govori antička ontoteologija. Genije je, dakle, ***susret*** (između ***određenog*** čoveka i ***njegovog*** boga), koji, u grčkoj, jevrejskoj i hrišćanskoj tradiciji, utvrđuje ***jedinstvenost*** svakog ljudskog bića. Govorimo o jedinstvenosti koja se odmah manifestuje kao istovremeno prisustvo ljudskog i božanskog. Znak izuzetnosti ili božanskog izbora, neizmerljiva cezura, ovo „ateriranje" božanskog poprima jednu specifičnu temporalnost. Drugim recima, ono preseca homogeni protok vremena, obeležavajući, ritmično, važan trenutak u tekućem hronološkom iskustvu za koje nemamo nikakvu predstavu. Ono to čini time što umeće prostor za jedno značenje, jednu sudbinu. U tom smislu, genije je ***kairos*** koji preseca životni i kosmički tok, i u njega useca ljudima dostupne naracije prepoznavanja i sećanja. ***Zoe*** tada postaje jedan ***bios,*** a ono što treba nazvati „prvobitnim genijalnim susretom" eventualno prefigurira jednu herojsku sudbinu. U isto vreme, ovaj proces zasniva političku temporalnost, koja jedina omogućuje jedinstveno potencijalne ili faktičke i herojske cezure.

Kasnije (dozvolite mi da učinim ovaj džinovski skok!), ***kada jevanđelja*** budu objavila „dobru vest" ***parusije*** i Mesijinog ***prisustva*** posle vaskrsa, veza s Bogom, kako će je izraziti sveti Pavle, biće formulisana kao vera: ***pistis.*** Ostavimo po strani pitanje da li se jevanđeljska vera kosi s biblijskom zakonom ili (kao što verujem, ugledajući se na druge autore) preuzima i potvrđuje svetost i dobrotu tog zakona. Kada govorimo o geniju, mene danas zanima

jedna nova definicija „susreta s genijem", susreta s njegovom jedinstvenošću. Hrišćanska „pravda vere" proizlazi iz ljubavi, koja je osobenost vere: govorimo o veri „koja kroz ljubav radi" ***(Poslanica Galatima,*** 5, 6). Drugim recima, od pojave hrišćanstva, saprisustvo čoveka i Boga ljubavni je dar, primljen i vraćen, koji, budući izraz čiste velikodušnosti, ispunjava jedno obećanje i omogućuje jedan pakt, crtajući obrise optimalnog prostora jedne društvene i istorijske razmene. U ovom slučaju, „genije" postaje jedinstven, u prvobitnom smislu reči, time što ***ostvaruje*** najavljeno (jevandelizovano) prisustvo Boga, koji je, znamo, ljubav Drugoga i ljubav prema Drugome. Znači, vera je ***energeia,*** aktivna inteligencija koju pokreće ljubav ***(agape),*** što znači da Novi Savez zahteva subjektivno priznanje. Prvobitna, grčko-latinska jedinstvenost „genija" biva donekle resorbovana ***jedinstvenim iskustvom božje ljubavi.*** U svetu hrišćanstva ona podstiče ljubavni elan koji nadahnjuje čoveka da prevazide sebe, što primećujemo kod „nevažne" ličnosti koja je za života uživala poštovanje, kao i kod ljudi prekomerne svetosti. Pomenimo, kao primere, viteško junaštvo i graditeljsku veštinu neimara katedrala. Po mom mišljenju, to prevazilaženje sebe predstavlja tekovinu jevrejskog mesijanizma. Ali, možda ***haecceitas*** Dunsa Skota najbolje sažima način na koji genije (!) hrišćanstva resorbuje antičku genijalnost. Kao što je primetila Hana Arent, trebalo je čekati renesansu da bi ljudi, proživljavajući postepeni nestanak Boga, preneli transcendentnost, kao osobinu, na svoje najistaknutije savremenike. Nezadovoljni što bivaju asimilovani u delo - čak i kada je reč o najveličanstvenijoj kreaciji - svojih ruku, subjekti u svetu galopirajuće sekularizacije ingeniozno(i) pridaju osobine „genija" i/ili njihovu imanentnu božanstvenost samim tvorcima nedostižnih dela. Putem metonimije, božanstvenost kao odlika, ako još

postoji, prenosi se na osobu od „genija", ili na nekoga koji je jednostavno uticajan. Čovek od genija (ovde nikad nije reč o ženi) biće izuzetna jedinstvenost, ali i jedinstvenost pristupačna drugima; dakle, jedinstvenost istovremeno novatorska, sadržavajući jedan neizmerljivi višak energije, i paradoksalno priznata, uprkos toj energiji, ili baš zbog nje, kao korisna, zahvaljujući svojoj produktivnosti u svetu socijalnih aktivnosti. Da ova „moderna" reformulacija genija ne izražava čovekovo odbijanje da se svede na nivo „proizvoda" ili „privida" u društvu „potrošnje" i „spektakla"? Neki bi na ovo pitanje odgovorili potvrdno. Ili je to možda apel aristokratiji elita, kao reakcija na plebs, ili na demokratiju u ekspanziji? Da se iza „velikana" ne krije večni povratak „Boga", koji završava svoje putešestvije, kao što najavljuje, na samom prelasku u 20. vek, ničeovska rekonstrukcija natčoveka?

U ovoj istoriji evropske genijalnosti, koju sam predstavila krupnim potezima, razlikujem, s jedne strane, „prvobitni susret s genijem", koji se kristalizuje u ontološkoj ***haecceitas,*** i koji se oglašava u jevrejskoj i hrišćanskoj jedinstvenosti i, s druge, sekularizovanu metonimiju genija „velikana" koja dominira od renesansnog humanizma, pa sve do romantizma.

Dug humanističkih nauka ontoteologiji

Osećanje neizvesnosti koje sekularizacija unosi u naše vreme navodi nas da se ponovo okrenemo ovoj problematici koja nam se redovno nameće, ali ovog puta na jedan nov način. Ruševina ontoteološkog kontinenta, čija je čitulja preuranjeno napisana, sve rede figurira kao „mrtvo slovo", a sve češće kao laboratorija u kojoj bi istraživački rad na živim ćelijama mogao osvetliti aktuelne aporije i

ćorsokake. U kontekstu banalizacije diskursa, rušenja autoriteta, tehničke specijalizacije naučnih disciplina - zbog čega su njihovi uspesi nekomunikabilni, i nekontrolisane potrebe za zavođenjem-zadovoljstvom-ponižtenjem, reč „genije" ostaje hiperbola koja budi našu sposobnost da budemo ***zapanjeni.***

Zapanjenost: poslednji mamac za mišljenje. Ponovo upotrebljavam reč „genije", ali trudeći se da otklonim njen romantičarski naboj. Ponovo se okrećem njenoj ***arheologiji,*** njenom značenju pre renesansne fetišizacije. Privremeno stavljamo, dakle, u zagradu ideju o „velikanima", o kojoj Hegel meditira u svojoj ***Istoriji filozofije:*** „Velikani istorije su ljudi čiji pojedinačni ciljevi sadrže supstancijalni faktor koji je u stvari volja Svetskog Duha!' U mom delu, u tri toma, ***Ženski genije: Arent, Klajn, Kolet,*** treba razumeti reč „genije" polazeći od ***ljubavne jedinstvenosti*** koju je hrišćanstvo otkrilo i koja je, kao ideja, bila razvijena, na najneočekivaniji način, u disciplinama koje zovemo istorijom umetnosti i književnosti, kao i u radu posle Frojdovog otkrića nesvesnog.

Kada su humanističke nauke (antropologija, sociologija, lingvistika) rasparčale ljudsko iskustvo, one su, stvorivši nova i precizna znanja, prevazišle, kao zastareo, celovit pristup koji je praktikovala ontoteologija. Međutim, kao što sam rekla u odgovoru na Vaše prethodno pitanje, humanističke su nauke, kritikujući sopstveno poreklo (budući da im je postojbina ontoteološki kontinent koji su napustile), ograničile svoje polje istraživanja. U redu, priznajemo retoriku, lingvistiku i gramatiku, ali koji to one „predmet jezik" proučavaju? Kojem su „logosu" dužnice? „Logosu" stoika, Platona, Aristotela, sofista? Ili su ih zadužili „modi significandi" srednjovekovnih filozofa, gramatika Por Roajala, senzualizam, istorijska i opšta lingvistika... i tako dalje? Subjekt koji govori? Da, ali koji? ***Ego cogito*** ili ***ego amo?*** Subjekt razuma ili subjekt vere?

Još nevidljivo, ali ipak, po mom mišljenju, delotvorno, upravo nam Frojdovo otkriće nesvesnog, uz Lakanovo tumačenje, omogućuje da nanovo promislimo ovo saprisustvo označiteljske energije i ***semantičnosti*** (ustanovljene putem ljubavi) u jedinstvenosti ljudske avanture. Frojdovo otkriće nesvesnog takođe otvara novu dimenziju „filozofije imanentnosti" (čiji izvor, kao što kaže i J. Jovel, nalazim u Spinozi), zahvaljujući kojoj je moguće prići prastarom pitanju ***jedinstvenosti*** i ***genija,*** pitanju o kome danas upravo govorimo, na sasvim drukčiji način. Nije li cilj psihoanalitičke terapije upravo otkriti pacijentu njegovu specifičnu jedinstvenost, time podstičući kreativnost, za koju bi se moglo reći da je najbolji kriterijum za okončanje terapije ?

U vreme kad je strukturalizam bio u punom zamahu, bila sam medu onima koji su krenuli novim putem, koji je kasnije nazvan poststrukturalizmom. Poststrukturalizam, u svojim lingvističkim i semiološkim razmatranjima, obraća pažnju na veze koje subjekt uspostavlja s drugim, kao na njegovu vezu s istorijom ***{Revolucija poetskog jezika,*** 1974). Još tada sam verovala da nećemo razumeti izuzetnu kreativnu jedinstvenost „velikana" (Malarme, Lotreamon) ako ne uzmemo u obzir Frojdovo otkriće nesvesnog. Naravno, Frojdovo otkriće nesvesnog je razumljivo samo ukoliko znamo da jezik ne treba proučavati kao šifru-predmet lingvistike, već kao „ljubavni diskurs", pri tom podrazumevajući da analitički transfer aktualizuje ne samo traumu već i svirepu dinamiku infantilnog i zrelog ljubavnog iskustva, istovremeno izlažući subjektivnost opasnosti i budeći njegov stvaralački potencijal - njegovu urođenu genijalnost.

Lotreamon me je mogao samo ohrabriti u ovom ikonoklastičnom ispitivanju genija. Pomislimo samo na njegovu veoma politički nekorektnu srdžbu iskaljenu na „velike

gnjecave glave", kako naziva vodeće mislioce svog doba: „Iako su te naše veličine, koje nas drže za gušu, pred nama, posedujemo nagon koji nas upućuje na pravi put, koji ne možemo izbeći, koji nas uzdiže!" „Kad se čovek ne trudi da kaže nešto izuzetno, ono što kaže je onda solidno!' „Želim da četrnaestogodišnje devojčice mogu da čitaju moju poeziju." „Poeziju moraju pisati svi. Ne samo jedna osoba. Siroti Igo! Siroti Rasin! Siroti Kope! Siroti Kornej! Siroti Boalo! Siroti Skaron! Grimase, grimase i grimase!"

Možemo li reći da smo ovde najudaljeniji od „vere"? Možda, ali smo u isto vreme veoma blizu nečega što bih nazvala upotpunjenjem vere. Do tog upotpunjenja dolazi u ***haecceitas,*** pomoću „inteligencije koja deluje putem ljubavi". Dakle, putem ***erosa*** i ***agape,*** mada ne treba zaboraviti njihov noseći talas: mržnju, razornost, celinu koja je nanovo sintetizovana u dinamici sublimacije.

Drugim recima, shvatam i praktikujem psihoanalizu (kao terapeut i kao teoretičar) kao jednu od ***avantura imanentnosti.*** U te avanture takode spada i ***bezgranična intelektualna ljubav,*** koja se takode aktualizuje u drugim „označiteljskim praksama" (literatura, umetnost itd.), ali ne kad su ostvarene i prihvaćene kao „potrošački objekti", već kao sama bit aktivne inteligencije i punoće ljubavnog iskustva. Ovo me je saznanje navelo da pridem varijantama i manifestacijama te ljubavi kao psihoterapeut, ali i kao književnik, što vidimo u mojim knjigama ***Moći užasa*** (1980), ***Ljubavne povesti*** (1985) i ***Crno sunce*** (1987).

Prevazilaženje sebe u besramnom činu izražavanja

Dosledno, u trima putanjama kojima se ove knjige kreću - bilo da je reč o ljubavnim vezama (narcisizam-idealizacija), ab-jekciji (nesigurnost u pogledu granica

između subjekta i objekta, osobito u psihozi, fobijama ili graničnim slučajevima) ili depresiji ili melanholiji (u psihoterapeutskoj praksi ili prilikom proučavanja književnosti i umetnosti), mene podjednako zanimaju originalna genijalnost i „velika dela" koja kulturni „kanon" priznaje. U ovom trenutku uviđam relevantnost Vašeg pitanja o smislu „genija" i „umetničkih dela" u kontekstu nove religioznosti. Neophodno je opisati, analizirati, što preciznije (koliko je to moguće, zavisno od određene „discipline" kojom se bavimo), prilagođavajući, koliko je to moguće, metode saznavanja objektu istraživanja, upravo ***logike*** „produktivnosti", a ne logike „produkta". U stvari, bilo bi bolje reći da ispitujemo jednu svesnu i nesvesnu dinamiku. Uzmimo kao primer ***U traganju za izgubljenim vremenom*** Marsela Prusta. Moramo otkriti specifičnost i izuzetnost tog teksta i iskustva, pokazujući kako i zašto su dostupni „geniju" običnog čitaoca. Bez ovih logika, dostupnih svakome, koje podupiru obe dimenzije stvaralačkog procesa - i kreaciju i recepciju, „velikan", kako ga razumeju Hegel i renesansa, jednostavno ne postoji. Mene pre interesuje „zajednica" kojoj je kreativno iskustvo dostupno nego zamišljena zajednica „velikana" ili zajednica „religijske nade". Evo primera.

Ironična i osvetoljubiva, Kolet je tvrdila kako nikad nije srela „te ljude koje drugi nazivaju Velikanima ".Ja to za sebe neću reći, jer ću se pohvaliti jednom vrlinom - smislom za zapanjenost, koja nije, kako znate, u repertoaru „teoloških vrlina". Zbog toga me uvek impresionira izvanredna inventivnost ljudi, muškaraca i žena, koje srećem, čak i kad je reč o ljudima skromnijih sposobnosti. Impresioniraju me i hendikepirani. Međutim, potpuno sam opčinjena, u pravom smislu te reči, ljudima čije je iskustvo iznenađujuće. To me čini srećnom.

S druge strane, ne bih rekla da postoji „prećutno i nesvesno prihvaćena zajednica" genija. Pre bih rekla da svaki od njih, recimo Sekspir, Darvin ili Ajnštajn (a dodaću da su oni relevantni za čoveka koji se interesuje za Frojda), saopštava svoja subjektivna iskustva i otkrića. Naravno, ta se iskustva i otkrića uklapaju u čovekova univerzalna preispitivanja, što, u beskonačnosti vremena, daje podstreka drugim kreativnim subjektima. Očigledno, ti susreti, u svakom pojedinačnom slučaju, zavise od bio-psiho-socijalnih potencijala određenog pojedinca, kao i od istorijskog i političkog konteksta recepcije. Tako, na primer, Frojdov genije nije „prijemčiv" za Volterov ili Cuang Ceov, dok je Mišimin prijemčiv za genije svetog Sebastijana.

Tumačim jedinstvenost (prvobitna genijalnost) i genije (u renesansnom i romantičarskom smislu reči), koje ću definisati, ponovo, kao zavisne od filozofije imanencije. Zatim, ispitujem ljubavnu inteligenciju polazeći od Frojdove koncepcije nesvesnog, povezujući genijalnost s katastrofama subjektivnosti (kao što su depresija i melanholija), kao i s predjezičkim i transjezičkim aktivnostima, u čijem konteksu primećujemo da pomenuta koncepcija genija uzima u obzir ***nagone*** i ***osete.*** „Čulno vreme" kod Prusta ili Kolet ne bi bilo čitaocu dostupno u svojoj ***genijalnoj jedinstvenosti, ili genijalnoj veličanstvenosti*** kad on ne bi bio u stanju da ga, čitajući tekst, doživi s one strane njegove verbalne ispoljenosti. Znači, govorimo o telesnom iskustvu koje je povezano s telesnošću sveta, baš kao što to, na svoj način, naglašava Merlo-Ponti. Kod pomenutih autora, a i kod drugih, sublimacija zahvata dimenziju značenja koju nazivam semiotikom čula. Ta dimenzija je ispred i s one strane simboličkog ustrojstva, koje jeziku, kao sistemu znakova, nameće značenje. Na raskršću semiotičke i simboličke dimenzije, a pomoću instrumenta

„besramnog izražavanja" koji nazivamo stilom, sublimacija prenosi čitaocu intenzitet percepcije, koja u čitaočevoj svesti stvara efekt kontakta sa stvarnošću. Ili efekt iluminicaije. Ili „okeanskog osećanja".

Da li će ovo učešće svakog pojedinca u geniju „velikana i velikih žena" možda rehabilitovati, u našoj kulturi, ovo ***prevazilaženje sebe*** koje je favorizovala antička civilizacija, a i jevrejska i hrišćanska religija, a čak, možemo reći, i doba „genija" „velikana"? Moderni gledalac spektakla globalizacije fasciniran je šokantnim slikama i ne žali što nema dovoljno „velikana". On ih pominje samo da bi ih što zdušnije obezvredio, „dekonstruisao" ili ignorisao, a to samo ako, kojim čudom, prodru kroz barijeru banalizovanog spektakla i dodu do njegove svesti. Sto se „vodećih mislilaca" tiče, oni su za nas samo objekt nostalgije, efemerna predstava ili virtuelno priviđenje. A ponekad nas iznenade izuzetnim telegeničnim nastupima, u koje mi projiciramo svoje efemerne ideale, kao i večito neostvarene entuzijazme bez konteksta. Kao da su ogledalo i narcisistička uteha zamenili susret bića s bivstvujućim, kao i strahopoštovanje prema nedostižnoj jedinstvenosti nas samih, a i drugih. Suočeni s ovim gušenjem - bez presedana - potrebe da verujemo, privid Natčoveka nam se pričinjava kao grandiozno obećanje, mada znamo da je obnavljanje kulta „velikana" zaludan posao. Međutim, kladiću se, bez oklevanja, da je inteligencija krajnje jedinstvenosti (predstavljajući se, na primer, u izuzetnim umetničkim delima), koja, budući svesna odsustva čvrstih kriterijuma (bez kojih ne mogu biti utemeljene „vrednosti"), apeluje na jedinstvenost svakog pojedinca, jedina moguća terapija protiv banalizacije.

- U svom psihoanalitičkom radu, kao i u svojim tumačenjima modernih kulturnih fenomena, često ističete depresiju

kao tipično obeležje našeg vremena: crno sunce melankolije na divanu, nacionalna depresija zbog migracionih talasa, povlačenje romana, kao žanra, pred nečim što nazivate „minimalizam ja pa ja", mada se taj minimalizam, u svojoj narcisističkoj stabilnosti, nada da će izlečiti depresiju, pa čak i nihilizam. A depresija nepošteduje ni žene...

Mnogo problematičnija od depresije jeste kriza identiteta, slična psihozi, koju je doživeo 20. vek, u kojem smo imali dva svetska rata, šou i gulag. U tom kontekstu želim da načnem jedan ogroman problem čije se rešenje još ne nagoveštava. Naime, kako govoriti o jednom zasenjujućem, čak genijalnom, literarnom ostvarenju, trijumfu stila, ali zasnovanom na delirijumu čija je kulminacija sasvim neprihvatljivo saučesništvo s nacističkom ideologijom? U tu nas dilemu upravo uvodi delo L. F. Selina. Reč je o dilemi koja potpuno rastura dobru staru romantičarsku ideju o „geniju", tražeći od nas, u stvari, da veoma pažljivo analiziramo autorove psihičke rascepe, njihov zarazan uticaj na čitaoce, kao i politički kontekst i nacionalnu kulturnu tradiciju. Osim toga, treba ispitati katartičku, a i suprotnu, provokativnu, funkciju „literarne magije", kao i potencijale verbalnog zavodništva, itd. Moja knjiga *Moći užasa: ogled o zazornosti* (1980) govori o ovim tek započetim istraživanjima, u kojima učestvuju neki od mojih studenata.

- *Postoji li ženski genije?*

Kako je moguće ne biti svestan ***ženskog*** genija ? Dvadeseti vek ga je priznao, pod pritiskom raznih feminizama. Pre toga, ženski genije je, treba reći, bio svođen na materinsku odanost i manuelni rad. Tri toma mog ***Ženskog genija*** (1999-2002), koji se nadovezuje na moja prethodna istraživanja, treba čitati kao odgovor na feminizam koji

nazivam masovnjačkim. Protivim se idejama kao što su „sve žene" ili „zajednica žena". Trudeći se da zamene pitanje „biti ili ne biti" sigurnošću pripadništva grupi, društvo je pokušalo da sabije žene u određene skupine, kao što su nekad ljude sabijali u zajednice kao što su buržoazija, proletarijat, treći svet, itd. Stoga sam prigrabila provokativni termin „genije" kako bih pokazala da nisam prava „feministkinja", već „skotistkinja". Ispitujem pojam jedinstvenosti, kao što sam već rekla, po uzoru na formulu koju je razvio Duns Skot, i koju analiziram služeći se konkretnim primerima u delima Hane Arent, Melani Klajn i Kolet. Naravno, depresivnost se pojavljuje i kod njih kao i kod muškaraca: prva knjiga o melanholiji, koja se pripisuje Aristotelu, sadrži dijagnozu melanholije kod genija. I zaista, ako ne žalim objekte koji služe mojim svakodnevnim zadovoljstvima, ako ne žalim svakodnevne i banalizovane diskurse, zašto bih pokušala da sebe rekonstruišem time što ću rekonstruisati ***vezu*** koja je, kao što sam već rekla, po svojoj prirodi ljubavna, i koja je jedna čulna veza? Upravo ta rekonstrukcija, s one strane žalosti i melanholije, obećava iznenađujuće, jedinstveno, genijalno ostvarenje.

Dakle, postoji li ženski genije koji je izmakao pseudo-Aristotelu?

Kod prvobitne genijalnosti, kao i kod izuzetnog genija tih triju žena, primećujem, pre svega, specifične odlike ženske psihoseksualnosti uopšte. Bez sumnje manje narcisoidne nego što se to misli, a u svakom slučaju manje narcisoidne od muškaraca, žene su od samog početka života u odnosu s drugim. Za njih živeti znači živeti za drugog, čak i onda, naročito onda, kad je to nemoguće i traumatično. Ne samo što se žene ne zatvaraju u opsesivne palate čiste misli nego je za njih mišljenje nerazlučivo od telesne čulnosti. Za žene je metafizička dihotomija telo-duša

neodrživa: one opisuju mišljenje kao fizičko blaženstvo: ***eros*** i ***agape*** su za njih nerazdvojivi. Neizbežno zabrinute zbog konačnosti, ali bez opsesivnih misli o smrti koja se približava, žene svoj doživljaj prolaznosti obogaćuju smirenošću čiji je izvor čudesni čin rađanja, taj čudesni procvat. ***„Ponovno rođenje nije nikad bilo iznad mojih moći" -*** u ovoj hiperboličnoj izjavi Kolet pre svega vidimo psihosomatsku gipkost zrele žene koja je prebrodila prepreke u obliku faličkih zahteva i zavisti, a u manjoj meri ženin smisao za prilagođavanje. Mene, međutim, naročito interesuju ***specifične manifestacije*** ovih odlika u kreativnosti, pa stoga pozivam svoje čitateljke da ne teže da budu „kao", već da im cilj bude neuporedivost.

Priznavanje jednakosti muškaraca i žena, često na štetu muškaraca, dovelo je do krize samog muškog identiteta, o čemu ljudi sve otvorenije govore. Međutim, stavljajući na stranu rat između muškog i ženskog pola koji je obeležio 20. vek, u zaključku ovih triju knjiga oglašavam početak jedne nove ere. Uzimajući u obzir psihičku biseksualnost kojom se odlikuju i muškarci i žene, ali koja je kod žena naglašenija, i uzimajući u obzir manje-više monstruozna, ili smela, naučna dostignuća u oblasti prokreacije, pa i uticaj tih eksperimenata na moderne parove i porodice, rekla bih da svaki subjekt, u svom unutrašnjem svetu, izmišlja jedan određen pol. Tu je njegov genije ili, jednostavno rečeno, kreativnost.

Moguće je postaviti pitanje: dokad će ljudskoj vrsti biti potrebni muškarci i žene za razmnožavanje? Moramo konstatovati, ne zamišljajući kakva nam plodonosna iznenađenja sprema naučna fantastika u oblasti prokreacije, da je subjektivna kreativnost, oduvek, a pogotovu od emancipacije „drugog pola" stavljala na kocku i dovodila u pitanje biološku seksualnu dihotomiju. I ne samo to: „genijalnost",

to neizmerljivo stanje, ne može biti dostignuto ako subjekt, izlažući sebe opasnosti, ne dovede u pitanje svoju misao, svoj jezik, svoje vreme i totalni identitet (seksualni, nacionalni, etnički, profesionalni, religijski, filozofski, itd.) koji oni štite.

Tradicionalno ograničene na reprodukciju i srodne dužnosti, žene, koje su kao pojedinci dosegle zavidan nivo stručnosti u svim oblastima, baš potvrđuju ovo značenje koje dajem pojmu genija. I zaista, žene odvajaju genijalnost od ontoteologije i romantičarske filozofije, povezujući je sa svima dostupnom jedinstvenošću. Za žene, i to u mnogo bitnijem smislu nego za muškarce, istinski shvatiti razliku između ženskog i muškog roda znači u pojam „genijalnosti" uključiti telesni supstrat nagona i oseta i shvatiti, ponavljam, da je proces sublimacije po svojoj prirodi u stanju ravnoteže, budući da se nalazi na raskršću biologije i značenja.

U ovom vrtlogu, sama ljubavna veza postaje sve složenija, otkrivajući ne samo svoje pomamne latentnosti već i svoju zavisnost od naše samosvojne animalnosti, kao i od ekosistema i njegovog potencijala da stvori nove simboličke virtuoznosti ili virtuelnosti.

Dok hipotetičnim „velikanima" prilazimo sa skepsom, sasvim nam je prirodno da se divimo veličanstvenoj čudnovatosti koju vidimo u ruhu prividne iščašenosti ili slabosti. Još nam je prirodnije da se divimo pijanističkom geniju Glena Gulda u njegovim interpretacijama Baha, ili senzualnom geniju „incurably romantic" Merilin Monro, ili akrobatskom geniju fudbalera Ronaldinja, ili diskretno pronalazačkom geniju nekog tamo genetičara u laboratoriji. A kad govorimo o genijalnosti van ljudske sfere, onda, sledeći Muzila, hvalimo „genije jednog konja" ili, sledeći Kolet, slavimo genije jedne orhideje, koja je „privlačnija od jaguara" i „moćnijeg šarma od bilo koje druge divljači".

Možemo li reći da je genije zastareo? Svakako, ako u njemu tražite, sledeći jednog tužnog filozofa, volju nekog hipotetičnog „univerzalnog genija". Sasvim ste u pravu, „genije" nam nedostaje više nego ikad. I mi, postepeno postajući depersonalizovana stvorenja koja otelotvoruju neko opšte mišljenje, ponovo tražimo genija. Tražimo ga kad nam se raspršena jedinstvenost, skromna ili upečatljiva, razbudi, prepoznajući u sebi želju (karakterističnu želju koja je uvek prisutna, mada je nismo svesni) da se prevazide na taj način što će doživeti nešto što je iznanaduje i prevazilazi. Međutim, nihilizam koji nas okružuje nije posledica nedostatka izuzetnih genija: geniji kao što su Mocart i Mikelanđelo oduvek su bili retkost. Nihilistička depresija je posledica programiranog uništavanja jedinstvenosti koju znamo kao „inteligenciju koja deluje kroz ljubav" i koja drema u svakom čoveku. Dodaću da ova jedinstvenost, težeći susretu s drugim, koji je nešto sasvim drugo, prepoznaje njegovu i njenu izuzetnost, omogućuje njegovu egzistenciju u vremenu i prostoru, i nadahnjuje se drugim kako ne bi umrla od dosade u svetu bez onostranosti.

- Takođe Vas interesuje genije materinstva. Možda zato što tu do sublimacije ne dolazi po narudžbini, budući da ona zavisi od prve sublimacijske veze, veze majke i deteta.

Da, nama danas nedostaje diskurs o materinstvu. Genije hrišćanstva je svetu dao tu ženu, „jedinstvenu u ženskom rodu", kako kaže srednjovekovna pesma: Bogorodicu, Devicu Mariju. O njoj sam pokušala da govorim u „Stabat mater", mom omiljenom poglavlju u mojoj knjizi ***Ljubavne povesti*** (1985). Međutim, šta kažemo danas, posle Device Marije, o materinskoj strasti? Zar ne bismo mogli reći da se u materici krije nekadašnja nadzemaljska

onostranost? Svemoć i ludilo majki: ***želja*** za materinstvom, po svaku cenu, nije udaljena od ***poricanja trudnoće i materinstva,*** čija su ekstremna manifestacija tolika čedomorstva o kojima čitamo u dnevnoj sudskoj hronici. Ali, htela bih da govorim o majčinoj ključnoj vokaciji, a to je umirenje strasti, bez kojeg je nemoguće detetu preneti jezik i sposobnost mišljenja.

Frojd je bio ubeđen da je zapovest „voli bližnjeg svog kao sebe samog" iluzija, naivna želja jevanđelja. U stvari, samo su sveti Franja i izuzetni mistici kao što je on u stanju da tako vole. Po mom mišljenju, „voleti bližnjeg svog kao sebe samog" odnosi se na enigmu koja je još tajanstvenija od misterije trudnoće. To je „dovoljno dobra majka", ona koja dopušta ***infansu*** da stvori prelazni prostor koji će mu omogućiti da se razvije kao subjekt koji misli.

Na polju kulture, konstatujem da „ženski genije" (čak i onda kad materinstvo nije deo njegovog iskustva - mislim na raznolike životne avanture žena kao što su Hana Arent, Melani Klajn ili Kolet) svedoči o postojanju „veze s objektom" od samog početka psihičkog života. To opovrgava Frojdov postulat o ženskom „narcisizmu bez objekta" u trenutka rođenja, a koji je, navodno, u suprotnosti s prirodom „muškog genija" (filozofi, umetnici), što će reći daje naklonjeniji solipsističkim inkarnacijama i subjektivističkim dramama ***per se.*** Prema tome, kad kažemo da za jednu ženu, a pogotovu za jednu majku, ***drugi postoji*** od samog početka, to ne znači daje reč o nekoj idiličnoj priči. Naprotiv, govorimo o nestabilnosti ranog odnosa s objektom, nestabilnosti koja lako može skrenuti u manijačku egzaltaciju, depresiju ili agresivnost: on ili ja, projekcija-identifikacija.

Ali, u ovoj drami ipak ima nečeg pozitivnog jer strast koju oseća može majci omogućiti da ***razvije ostvarljivu vezu s drugim,*** i to krenuvši od strastvene destruktivnosti koja

se nalazi u osnovi svake veze i čiju bit materinstvo dotiče („volim ga i mrzim ga"). To je razlog zašto, upravo kao i nasilje izazvano ljubavlju ili mržnjom, materinstvo podseća na ***analizu graničnih stanja i perverzija.*** Smatram da Fransoa Perije i Andre Grin, koji se inače sami ne slažu uvek, s pravom kažu da ženska seksualnost nalazi utočište u materinstvu kako bi proživela svoju perverziju i ludilo, što je takode prilika za perlaboraciju. Zavođenje, fetišizacija dečjeg tela i svega što se dečjeg tela tiče, krize zbog osećanja otuđenosti, manijačka stanja - često se dešava da majčina strast ugrozi njenu sposobnost da misli. Ona tada poprima demonsko obličje koje nas podseća na izbezumljenost etničkih ratova jer znamo da su najkrvaviji sukobi oni koji se tiču najmanjih razlika - u stvari, sukobi sa sobom u kojima bližnji učestvuje kao posrednik (kao što vidimo u procesima čedomorkama koje sam upravo pomenula).

U većini slučajeva ipak dolazi do ***odvajanja-smirenja strasti.*** Tada majčina ljubav konačno nalazi snagu da postane psihička i životna potpora. Budući da većina majki nisu pacijenti u psihoanalizi, moramo pretpostaviti da u samoj strukturi materinstva postoji nešto što omogućuje ovaj preobražaj ***strasti u stanje smirenosti.*** Predlažem da pogledamo tri interna elementa materinske strasti: očevo mesto, vreme i proces sticanja jezika.

Neću govoriti o suštinskoj ulozi oca, ili njegovog predstavnika, koji nameće svoju formu trougaone edipovske strukture. Majka tu strukturu prepravlja, prilagođavajući joj, ili analizirajući, sopstvenog Edipa, budući da joj ta analiza manje-više nije pošla za rukom kad je ona sama bila devojčica. Kazaću nekoliko reči o ***vremenu i jeziku*** u kontekstu materinske strasti.

Ne obraćamo dovoljno pažnje na činjenjicu da majka ponovo uči jezik dok ga dete stiče. Prilikom projektivne

identifikacije majke i deteta, roditeljka boravi u ustima, plućima i digestivnom traktu svog potomka i vodi ga, prateći njegove eholalije, ka znacima, rečenicama i pričama. ***Infans*** postaje dete, subjekt koji govori. Za vreme tog procesa majka na svoj način upotpunjuje prustovsku potragu za izgubljenim vremenom. Govoreći jezik svog deteta, žena ne samo da nalazi leka svojoj „nekongruentnosti" (kako kažu kognitivisti) već preskače ambis između afekta i saznanja, na koji se sve histerične osobe neprestano žale.

Što se tiče vremena, o kojem zapadna filozofija uvek govori kao o vremenu smrti i koje, kao vreme smrti, baca svoju senku na iskustvo materinstva, ono je, u majčinom iskustvu, označeno jednom drugom cezurom, cezurom ***početka.*** Naravno, oba roditelja znaju da su začeće i porođaj početni, začetni činovi. Međutim, majka ih dublje doživljava jer u njima učestvuje samim svojim telom. Rođenje, taj novi početak, za nju predstavlja nešto više od pružanja zaštite od smrti. Filozofi nam kažu da se logika slobode ne nalazi u transgresiji, kao što se čini na prvi pogled, već upravo u čovekovoj sposobnosti da započne nešto novo. Prema Vinikotovom mišljenju, beba započinje svoj izlazak iz materice upravo u trenutku kad oseti dovoljnu slobodu pokreta, što znači da je dosegla određen nivo biopsihološkog upotpunjenja. Za ovog psihoanalitičara, početak i autonomija su lice i naličje jednog istog stanja. Majčino ***vreme*** se suočava s ovim otvaranjem, ovim početkom - ili s ovim počecima, u množini, kad donese na svet više dece, ili kad dobije unučice. Efemernost života koji stvaramo bez sumnje nam zadaje brigu, dovodeći nas do strepnje, ali brigu i strepnju nadjačava zadivljenost efemernim koje je doživljeno kao ponovni početak. Ovo majčino iskustvo temporalnosti, koje nije ni trenutak ni nepovratan protok vremena (a nepovratnost opseda muškarce, koji su po prirodi opsesivniji od žena),

nazivam ***trajanjem čiju suštinu sačinjavaju ponovni počeci.*** Biti slobodan znači imati hrabrosti da započnem nešto novo. To je filozofija materinstva.

Tako dolazimo do sublimacijske moći kojom se odlikuje materinska strast. ***Budući permanentna sublimacija, majčina strast detetu omogućuje da bude kreativno.*** Sticanje jezika i sposobnosti mišljenja kod deteta u istoj meri zavisi od očevog učešća, kao i od majčine potpore. Kako je to uopšte moguće, ako su žene, kako je sugerisao Frojd, lišene moći sublimacije? Sam osnivač psihoanalize nerazborito je izrekao ovu dogmu, možda zbog ideje da histerična razdražljivost ne dopušta simbolizaciju. Međutim, suprotstavljajući se histeriji koja majci nije nepoznata, majčina strast transformiše libido. Ona to čini ispoljavanjem nežnosti koja odlaže seksualizaciju. Za to vreme, narcisoidna egzaltacija (i melanholija, njeno naličje), kao i psihička stanja koja kulminiraju kao „majčino ludilo" i njeno osećanje neprikosnovene dominantnosti, povlače se pred sublimacijskim ciklusom, u kojem majka nalazi svoje mesto i diferencira se od svog novorođenčeta.

Frojd je primetio takav sublimacijski ciklus kod ***dosetki.*** Autor dosetke zapravo neutrališe svoje afekte, saopštavajući samo svoje površne misli. On se zatim udaljuje od svojih nagona i latentnih misli, obraćajući pažnju isključivo na slušaočevu reakciju. Najzad, pripovedačevo uživanje je udvostručeno kad slušalac shvati pravo značenje dosetke, čak i kad je dosetka klopka! Taj sublimacijski ciklus je sličan onome u kojem dolazi do razmene označitelja između majke i deteta. U tu razmenu spadaju govorenje „enigmatičnih označitelja" (verbalnih ili predverbalnih); majčino udaljavanje od nagona da bi obratila pažnju isključivo na reakcije deteta; „određeni podsticaj" ili ohrabrenje detetu posle njegovog odgovora na neko pitanje (majci je

odgovor važniji od njene poruke) i, na kraju, najveće uživanje (majčina nagrada) posle dečjih odgovora koje je ona podstakla i uveličala.

Kao što vidite, ovom sublimacijskom ciklusu ne nedostaje sublimacijska perverznost koju primećujemo u majčinim rečima i ponašanju. Na primer, ona odlaže nametanje svoje očigledne prevlasti nad detetom kako bi što potpunije uživala u njegovon razvoju ili, tačnije rečeno, u svojoj ulozi čuvara značenja, značenja kojeg se dete mora dočepati kako bi dosetka uopšte bila moguća! Neverovatna majka! Ona tako umiruje svoju dvosmislenu strast, dozvoljajući detetu da stvori svoj sopstveni jezik. Ovu situaciju mogli bismo porediti s odlukom svesnog subjekta da izabere jezik koji je majci stran - drugim rečima, strani jezik.

Varaju se oni koji misle da u majčinoj strasti nema humora! Kad bi majka mogla pretvoriti svoju prevlast nad detetom u sublimacijski ciklus koji bi ličio na dosetku, favorizujući na taj način uživanje u mišljenju, dokazala bi time da je Hegel u pravu kad kaže da su žene „večna ironija zajednice".

Konačno, upravo svojim postepenim smirenjem strasti i svojom vičnošću sublimaciji, majka omogućuje detetu da interiorizuje i sebi predstavi ***ne*** majku (kako kaže Andre Grin, „nemoguće je stvoriti predstavu majke kao objekta"), već majčino odsustvo. Međutim, sve je to moguće samo ako je detetu data sloboda da prisvoji majčinu misao, ostvarivši je na svoj jedinstven način, na način na koji ono misli i stvara svoju predstavu stvarnosti. „Dovoljno dobra majka" je upravo ona koja zna kad treba da se udalji kako bi dete bilo slobodno da uživa dok je ***promišlja.***

U stvari, tako dolazi do ***simboličnog*** materoubistva - kad dete, stičući jezik i sposobnost mišljenja, prestane osećati potrebu da uživa u majčinom telu ili je oseća u manjoj

meri nego potrebu da uživa u mišljenju. Dete uživa u mišljenju prvo zajedno s majkom, ali onda, zauzevši njeno mesto, uživa samo za sebe. Ali, sve je to moguće samo ako majka zna kako da prenese svoju poruku u vidu ***dosetke,*** a ne kao porobljivačko slovo izgovoreno gospodaričinim glasom. Sublimacija se prenosi od ***tela*** do ***misli,*** tako favorizujući razvoj sposobnosti mišljenja kod deteta, ali pod uslovom da dođe do smirenja majčine strasti. Majčina strast nije neka čarolija, što vidimo u njenoj sasvim stvarnoj sposobnosti da se pretvori u dosetku. 1 tome treba dodati njenu sposobnost da, zajedno sa DNK, novoj generaciji prenese ključeve kulture.

Kao što vidite, majčina strast nam se predstavlja kao ***rascep*** prevlasti i sublimacije. Zbog tog rascepa majci stalno preti ludilo. Međutim, ta opasnost krije element koji je stalno povoljan za kulturu. Religijski mitovi pletu svoje mreže oko tog rascepa. Na primer, žena je „otvor" (to je doslovno značenje reči „žena", ***nekeva,*** na hebrejskom), ali ***i*** biblijska kraljica. Devica je „otvor" u hrišćanskom Trojstvu Otac/Sin/Sveti duh i istovremeno jedina kraljica Crkve. Uz pomoć tih zamišljenih konstrukcija, religije govore o materinskom rascepu; priznajući ga, one u njega unose ravnotežu i produžuju mu život. Međutim, sledeći korak u tom majčinom ludilu je ipak osvešćivanje, koje omogućuje egzistenciju novog ljudskog bića obdarenog psihičkim aparatom - dakle, bića osposobljenog za unutrašnji život, za kreativno učešće u spoljašnjem svetu.

Međutim, kad usredsredimo svu pažnju na biologiju i društvenu sferu, a i na seksualnu slobodu i jednakost, nameće nam se zaključak da smo prva civilizacija u istoriji kojoj ***nedostaje diskurs o složenosti materinskog poziva.*** Društvo može ispuniti tu prazninu, mislim, time što će podstaći majke i sve one koji ih okružuju (ginekolozi, akušeri, babice,

psiholozi, psihoanalitičari) da upotpune svoje znanje o materinskoj strasti, u kojoj ima toliko ludila i uzvišenosti. Ženi koja danas želi da bude majka ovaj diskurs nedostaje.

- U našoj kulturi, mi tek odskora priznajemo da je ženskost očigledno deo genijalosti. Međutim, oduvekje postojala jedna dimenzija, u koju spadaju religioznost, svetost i mistika, u čijem diskursu žene igraju važnu ulogu. Vi ste sami pokušali da produbite tu tematiku, proučavajući jednu ličnost od velikog značaja. Mislim na svetu Terezu iz Avile. Ako je istina da genijalnost i jedinstvenost podrazumevaju veliku patnju, možemo li reći da Vas svetost, mističnost i ekstaza svete Tereze iz Avile interesuju pre svega kao alhemija patnje? Šta je Muka po Terezi iz Avile?

U stvari, upravo pišem knjigu, mešavinu romana i eseja, o Terezi iz Avile. Veoma sam zaokupljena knjigom, ali ne znam da li će biti štampana. Kao što znate, Tereza iz Avile (1515-1582) proživela je i opisala jedno veoma neobično iskustvo, koje nazivamo mističnim. Njen istorijski trenutak je Spanija u vreme opadanja zlatnog doba i slave konkistadora. U to vreme, takode, Erazmo i Martin Luter remete tradicionalna verovanja. Nove katoličke grupe kao što su *Allumbrados* privlače Jevreje i žene. Inkvizicija na Indeks zabranjenih knjiga stavlja knjige napisane na španskom. U toku su mnogi sudski procesi čiji je cilj utvrđivanje „limieza de sangre". Kćer jedne „cristiana vieja" i jednog „converso", sama Tereza je, još u ranom detinjstvu, bila svedok procesa protiv njene porodice s očeve strane, a čiji je cilj upravo bio da se utvrdi da li je ona zaista hrišćanka, a ne Jevrejka. Njen slučaj, naime slučaj monahinje koja praktikuje svoju molitvu, mentalnu molitvu ljubavnog sjedinjavanja s Bogom koja će je dovesti

do ekstaze, biće predat Inkviziciji. Kontrareformacija će kasnije razumeti složenost njenog duhovnog iskustva, takođe shvativši koliko to iskustvo može koristiti Crkvi koja želi da spoji asketizam (koji protestanti zahtevaju) i duboku težnju ka natprirodnom (koja je u skladu s narodnom verom). Tereza Ahumada i Sepeda biće proglašena blaženom 1614. (32 godine posle smrti). Kanonizovana je 1622. (40 godina posle smrti), a 1970, pet godina posle Drugog vatikanskog koncila, ona i Katarina iz Sijene su prve žene koje dobijaju titulu Doktora Crkve.

Svetica kontrareformacije

Kako da Vam sažmem preko hiljadu stranica teksta u mom kompjuteru - moj pokušaj da se s njom susretnem? Dopustite mi da preko svake mere uprostim stvari. Katolička mistička tradicija (čiji su vrhunci rajnska mistika dvanaestog veka i španski mistici koji se pojavljuju u vreme Tridentskog sabora i kontrareformacije, a čiji su glavni predstavnici Tereza iz Avile i njen prijatelj Jovan od Krsta) nalazi se u situaciji unutrašnje isključenosti u katoličkoj hijerarhiji. U stvari, ona je margina na kojoj vidimo srce katoličanstva. Ne samo Terezina spisateljska aktivnost već i njene druge aktivnosti, u koje spada osnivanje Bosonogog Karmela, proizlaze iz ove paradoksalne situacije. Pomenuću tri aspekta određenog načina mišljenja koji je ovu ženu doveo do dotad neviđenog paroksizma i intelektualne bistrine.

Hrišćanska vera počiva na nepokolebljivom verovanju da postoji Idealni Otac i da je stvarna ta apsolutna ljubav koju osećamo prema njemu, koji nas voli i utemeljuje nas, jednostavno rečeno, kao subjekte koji govore. Naravno, subjekt je istovremeno subjekt koji izgovara

ljubavnu reč. Govorimo, dakle, o ocu čija je ljubav Agape ili Amor, ali koji nije Eros, mada se te dve verzije ljubavi nekad udružuju, a ponekad sukobljavaju tokom istorije hrišćanskih tradicija. „Volim zato što sam voljen/voljena; dakle, jesam" - to bi mogao biti vernikov silogizam koji Tereza oživljava u svojim vizijama i ekstazama. Ovaj nas silogizam upućuje na „oca koji nas voli" iz naše lične predistorije, koga smo sreli kod Frojda, na početku našeg razgovora. Očigledno, Terezina prva referenca, što je slučaj i s drugim misticima, jeste uzvišena „Pesma nad pesmama", splet erotizma i sublimacije, prisustva i bekstva, tela i reči.

Ova krajnja idealizacija, uz naredbu da se suzbije strast, isključivo je deo egzoterične poruke Crkve. Nasuprot tome, mistici, u svom položaju interne isključenosti, ne prestaju da reseksualizuju ljubavnu idealizaciju, ne dopuštajući, pri tom, da sama idealizacija izgubi nešto od svoje suštastvenosti. Frojd je razotkrio složenu logiku tih naizmeničnosti u okviru ekonomije nagona ***(Nagoni i njihova sudbina).*** Prema Frojdu, proces i nadražaji bivaju erotizovani kad pređu izvesne kvantitative granice. Mistici, a pogotovu Tereza, ne samo da učestvuju u tom preokretu već i uspevaju (Tereza bolje nego drugi) da ga imenuju. U tome trenutku, smena idealizacija-deseksualizacija-reseksualizacija (i obratno) pretvara ljubav prema Idealnom Ocu u razulareno nagonsko nasilje, u ***strast prema Ocu koji se pokazuje kao sadomazohistička p(at)erverzija.*** Iscrpljujući postovi, pokora, samobičevanje, uz koprive na rane, konvulzije i druge vidove samokažnjavanja koji vode čak i do epileptične kome, činovi su čije posledice bivaju pojačane subjektovom neuronskom ili hormonalnom krhkošću: nabrajam samo neke od nastranosti koje obeležavaju ova „izgnanstva iz moga ja" čiji je cilj približavanje Njemu (da se poslužimo Terezinim izrazom), ili subjektov transfer ka Drugom

(da se poslužimo mojim jezikom). Da li ta iskustva potiču od fantazme „tučenog deteta" koju Frojd otkriva u nesvesnom svojih pacijenata? Ne bih rekla. Verovatnija je fantazma o mučenom Ocu-Sinu ili (ako se držimo se Frojdovog diskursa) o tučenom Ocu, koga hrišćani obožavaju u Hristovoj Muci i s kim se vernik poistovećuje i kome se, u velikom zanosu, obraća prilikom molitve. Sve to zadovoljava, ako je čovekova namera da pruži podršku napaćenom čovečanstvu, a i ženskom (pasivnijem) rodu, čija je sudbina neizdržljivo nasilje. Konstataciju koju nalazimo kod Dostojevskog („To je i suviše idealistično, što znači da je surovo", u ***Poniženim i uvređenim)*** mogli bismo čitati kao rezime mistične priče o Ocu, koju preuzima Tereza.

Ipak, ovo navođenje na patnju biva umireno oralnim zadovoljstvom. Sveto pričešće pomiruje vernika s mučenim i pogubljenim Sinom-Ocem. Povrh toga, kad „ja", primivši pričešće, progutavši Drugog, zaista postanem ja, telo ovog Čoveka bola poprima osobine majke-hraniteljke. U srednjem veku, toliki bi se melanholici i anoreksičari sjatili u crkvu da se nahrane svojom jedinom hranom, ljuspicom tela krvarećeg i izmučenog Čoveka-Boga. Ta bi im ljuspica omogućila da prožive mnoge godine u ovakvoj pomami, uprkos gladi, a samo zahvaljujući oralnom zadovoljenju kojem simbolično ujedinjenje daje oreol uzvišenosti. Jer, samim tim što je oralizovalo idealizaciju-reseksualizaciju, hrišćanstvo je od same reči načinilo vrhunski objekt želje i ljubavi. „Ne pogani čoveka ono što ulazi u usta; nego što izlazi iz usta ono pogani čoveka" ***(Jevanđelje po Mateju,*** 15, \\; ***Jevanđelje po Marku,!,*** 15). Zbog toga (a ovo se odnosi i na fantazmu), genitalnost je ukinuta, jer je zamenjuje uživanje koje čovek oseća kad, preporođen jednom kontrolisanom oralnošću, doseže apsolutno pročišćenje. Tome sledi „sveta anoreksija", kako kaže Rudolf M. Bel.

Preporod o kojem je reč sad je dvostruko garantovan Prvo, zbog ljudožderskog poistovećenja sa Sinom-Ocem koji je pretučen na smrt. Drugo, zahvaljujući ponovnoj pobedi nad vremenom koje biva natkriljeno večnošću reči. Ta reč zatim postaje prvi objekt želje (objekt koji „ima") zahvaljujući naraciji koja je otvorena beskonačnoj potrazi, po svojoj prirodi subjektivnoj, za smislom. Tereza doživljava ovo retko ispunjenje u ***aktu pisanja,*** nalazi ovo retko upotpunjenje u aktu ***pisanja*** (razjašnjenje iskustva) i u aktivnosti ***osnivanja*** (politički akt koji obnavlja institucioni prostor i karmelitsku temporalnost).

Tereza preduzima reformu Karmela, preobrazivši Obuveni u Bosonogi Karmel, nakon što je počela pisati ***Knjigu o mom životu*** (1560). Neumorno radeći na svojoj knjizi, ona osniva sedamnaest samostana tokom dvadeset godina. Čineći to, ona se istovremeno predstavlja kao „najmuževniji od svih monaha". „Nisam žena, moje je srce tvrdo" (piše ona). Međutim, kao ubeđena braniteljka ženske specifičnosti, ona tvrdi, na primer, da su žene vičnije duhovnoj praksi molitve od muškaraca. Ona se zbog trakvih tvrdnji sukobljava s crkvenom hijerarhijom. Međutim, Tereza zna kako da se osloni na kraljevski autoritet da bi ubrzala razvoj ženskog monaštva.

„Napisati ovu fikciju da bi ljudi razumeli"

Želite da sad govorim o nekim aspektima njenih vizija i njenog pisanja?

Jedina devojčica od osmoro dece (pre rođenja najmlađih, „malih dečaka i devojčica"), veoma vezana za oca i majku, za brata Rodriga, za strica Pedra, za brata od strica (sina strica Franciska), Tereza raste u relativno dobrostojećoj porodici, kojoj ipak preti postepeno osiromašenje.

U svakodnevnom životu se opažaju nagoveštaji incestuoznosti. Terezi je trinaest godina kad joj umire majka. S dvadest i jednom godinom, odlučuje da stupi u karmelitski red. Mantiju oblači 2. novembra 1536, u konventu Inkarnacije. Njeno je telo bojno polje, a boj se vodi između njenih kulpabilizovanih želja, koje ona nagoveštava u ***Knjizi o mom životu,*** napomenuvši da su joj ispovednici zabranili da o njima misli. Ali, ona govori i o ***idealizujućim egzaltacijama,*** o kojima svedoči njena strasna odanost Mariji (Devici Majci) i Josifu (simboličnom ocu). Pišući s lucidnošću bez premca, ona u svojoj autobiografiji opisuje muke koje su je dovodile do grčeva i nesvestice. Ponekad bi te muke bile praćene komom u trajanju od četiri dana. Francuski epileptolog dr Pjer Verseleto, oslanjajući se na zaključke španskog naučnika E. Garsije-Albeje, postavio joj je dijagnozu „temporalne epilepsije".

Treba reći, međutim, da su te krize bile propraćene izuzetnim vizijama. Monahinja ih naziva „aurama" koje „telesne oči" ne mogu „videti". Ja ću ih bez oklevanja nazvati „otelotvorenim fantazmama". Drugim recima, to su percepcije (u kojima učestvuju sva čula, bez reda) obujmIjujućeg, utešiteljskog, nežnog prisustva Supruga. Idealni (a samim tim, surovi) otac, koji ju je proganjao, nanoseći joj duboki bol, sve do kostiju, postaje otac koji je voli. Tereza postiže upravo ono što izmiče predsedniku Sreberu: nju Bog više ne osuđuje ili, ako je osuđuje, On to, zato što je voli, čini sve manje i manje.

U određenom broju vizija, koje Tereza povezuje u ***Knjizi o mom životu,*** primećujemo logiku ove spasiteljske alhemije. Na početku, „vizija", „slika" koju telesne oči ne vide, vodi Terezu do „lica čiji je izraz strog". To lice s neodobravanjem gleda na preterano ležerne „posetioce" koji dolaze mladoj monahinji. „Vizija" zatim postaje „krastava

žaba" koja ne prestaje da raste. Halucinantno viđenje posetiočevog polnog organa? Ipak, to je vizija samog Čoveka bola, vizija koju je naša karmelićanka imala kad je ugledala Hristov kip u dvorištu samostana: žrtvovani čovek čije je patnje toliko opčinjavaju da se poistovećuje s njim, želeći da ispašta zbog njegovih muka.

Zaista je reč o opčinjenosti. Tereza je najzad ujedinjena s Hristom kao čovekom ***(Cristo como hombre).*** Ona ga prisvaja - „ubeđena da je sam Gospod u meni" ***{dentro de mi).*** „Nikako nisam mogla sumnjati da je on u meni, i da sam ja sama potpuno utonula u njega" („yo todo engolfada en el", ***Knjiga o mom životu,*** 10,1). U paroksizmu egzaltacije sva su čula odjednom potpuno poništena. Duša je lišena svake „delotvorne" sposobnosti; ona se „jednostavno predaje", dosegavši blaženstvo putem prekrasne „pasivizacije". Lišena osećanja (18, 4), duša je „u jednoj vrsti delirijuma" (18,13): „čovek ništa ne oseća, i samo uživa, ne znajući šta je to u čemu uživa" (18, 1). Pozitivnost i negativnost, uživanje i krajnji bol - uvek dve suprotnosti koji su istovremene ili se smenjuju. Ovaj mutljag koji stvaraju preobilne percepcije i produbljenja dovodi do rasparčavanja tela, koje se odjednom nalazi u stanju trenutne nesvestice. Sam psihizam je uništen, čovek je van sebe, što znači da duša ne može otpočeti naraciju o stanju „gubitka" u kojem se nalazi. Naracija do koje ipak dolazi, posle ovog iskustva, pre svega je priča koju Tereza pripoveda svojim dominikanskim i jezuitskim ispovednicima, koji će, na početku uznemireni ili zavedeni pričom, monahinji ipak dati odobrenje, čak ohrabrenje, da zapiše svoju istoriju. Vrhunac njenih vizija, u kojima se oseća neka vatrena putenost, magistralno je predstavljena, u mramoru, u Berninijevoj skulpturi „Ekstaza svete Tereze" (1646), o kojoj s uživanjem govori Lakan u seminaru ***Encore*** (1972-1973).

Vidite, smatram da ćemo ključ za Terezinu enigmu pre naći u njenim naracijama o stanjima opčinjenosti nego u samim tim stanjima. U stvari, možemo li uopšte reći da ta stanja postoje nezavisno od njenog teksta?

Bilo da je reč o samoj epilepsiji ili ne, filtriranje epileptičnog i nagonskog rasterećenja sprovedeno kroz postojeće šablone katoličke diskurzivne šifre i na ***Terezinom španskom jeziku*** garantuje ne samo Terezin biološki opstanak već i trajnost njenog iskustva u kulturnoj memoriji. Spisateljka je toga sasvim svesna. U svom ***Putu savršenstva*** (28, 10), ona piše: „Stvoriti ovu fikciju ***(hacer esta ficcion)*** kako bi ljudi razumeli"

Prvo ću govoriti o jednom posebnom vidu terezijanske „fikcije", koju njena religija naziva ekstatičnom. Ja je definišem kao ***regresivnu.*** Ova regresija ide sve do stanja koje Vinikot naziva „psiha-soma", što je druga verzija „okeanskog osećanja". Uostalom, monahinja se upravo služi figurom vode (Terezinim čitaocima su poznate varijacije na temu „četiri vode" koje je kupaju) kako bi, u svom tekstu, opisala ovo gubljenje granica koje takode nazivamo uronjavanjem u Drugog. Mnogo više nego puka metafora, voda kod Tereze predstavlja metamorfozu rastapanja u bolu i radosti, rastapanja kako bi čovek ***bio drugo.*** Tereza se konačno postovećuje s Bogom u srcu svog ***Unutrašnjeg zamka,*** u sedmom prebivalištu. Tu se manifestuje paradoksalnost - ali ne najveća - ovog Boga koga mpžemo naći samo u dubinama... spisateljičine duše.

Po Huserlu, „fikcija" je vitalni deo fenomenologije, kao i svih eidetičkih nauka. Znamo da fikcija „oplođava" apstrakcije samim tim što se služi jasnim slikama, koje čovek formira na osnovu bogatih i određenih podataka primljenih čulima. Moglo bi se reći da se tek kod Tereze obelodanjuje vrednost te fikcije kao „elementa" koji omogućuje

spoznaju „večnih istina". Konkretno, mislim figuru vode u njenih opisima svojih molitvenih stanja. Eto „re-čitog" primera ove potrage za sublimacijom, u kojoj mi jedna reč pomaže da se izgubim u drugom kroz iskustvo ljubavne regresije-egzaltacije.

Terezini ispovednici i izdavači težiće da disciplinuju ovu bezmernu uobraženost, za koju će, jedno vreme, biti zainteresovana i sama Inkvizicija. Posttridentske instance ipak će priznati spisateljičinu svetost.

Međutim, njena je uobraženost ostavila tragove. Prvi je njena neoubuzdana ironija, što ne bi trebalo da nas za-čudi, budući da je važila za dobru šahistkinju. U jednoj zabeleški, koja nije uključena u ***Put savršenstva,*** Tereza svojim monahinjama savetuje da u samostanu igraju šah, iako je to protiv pravila, „ kako bi mogle da matiraju Go-spoda!" Ova drskost podseća na slavnu formula Majstora Ekharta: „Zahtevam od Boga da me oslobodi Boga!'

Drugi trag nalazimo kod Lajbnica. U pismu Morelu od 10. decembra 1696, on kaže: „Sto se tiče svete Tereze, potpuno ste u pravu što cenite njena dela; u njima sam na-išao na lepu misao - predlog duši da pojmi stvarnost kao da postoje samo ona i Bog. Ovu misao, koja može filozofu dati nadahnuće za mnoga razmišljanja, upotrebiću na prak-tičan način u jednoj od svojih hipoteza!' Tereza - muza Lajbnicovih monada koje sadrže beskonačnost? Tereza - preteča infinitezimalnog računa?

Uz ovu sublimacijsku strast uzvišenih rizika, uživa-nja i lucidnosti, nalazimo, sasvim razumljivo, patnju koju subjekt sebi nameće i izdržava. Moderni ljudi ovu patnju označavaju krupnom rečju „sadomazohizam". Mi moder-ni ljudi tvrdimo da smo sve to prevazišli. Da li je ta uvere-nost opravdana? I koju ćemo cenu platiti za tu uverenost?

- Vratimo se pitanju kontinuiteta i diskontinuiteta evropske kulture. U Vašim knjigama, a pogotovu u Pričama o ljubavi, *Vi, razmišljajući o uticaju grčke kulture, judaizma i hrišćanstva, takođe ističete bitan uticaj protestantske reformacije, Tridentskog sabora, a i prosvetiteljstva na fenomen koji nazivamo „modernošću". Međutim, pre nego što budemo govorili o tom nasleđu, zaustavimo se na jednoj aktuelnoj temi. Sektaštvo danas ne mimoilazi nijednu religiju. A smemo li tvrditi da u trima monoteističkim religijama potreba za verovanjem nije identična?Drugim recima, da li se potreba za verovanjem razlikuje u judaizmu, hrišćanstvu i islamu?*

Upravo sam se vratila s divnog puta u Atinu, gde me je grčko čudo još jednom zasenilo. Kako da čovek ne bude zasenjen kad se „popne" na Akropolj (čija je restauracija sve stručnija, mada još nema krova), gde nalazimo utočište u ruševinama u kojima još živi jedan arhitektonski sjaj čija se geometrijska preciznost takmiči s elegancijom karijatida? Ove žene iz prohujalih vekova ne samo da nisu bile odevene nego su takode bile izvanredne pevačice 1 igračice. Celo jedno čovečanstvo otvoreno kosmosu, čovečanstvo koje uživa u svojim razmišljanjima o biću i koje uživa u biću dok o njemu razmišlja. Danas iščezli atički krovovi svedoče o ovoj egzistencijalnoj i filozofskoj istini, odmah je činećи, srećom, opažljivom... I evo, logikom kontrapunkta, prvih vizantijskih kupola koje ograničavaju otvoren prostor! Prostor se krivi i zaobljava, odvajajući čoveka od sveta. Međutim, golemo grčko biće ne nestaje* u judeohrišćanstvu. Ono se udubljuje u unutrašnje dimenzije, traži „unutarnji glas", neprestano ga vezujući za Veliko Drugo, idući tako sve do onoga što ne može biti imenovano, ali koje, ipak, mora biti imenovano po svaku cenu. Jer, u početku bejaše Reč, koja je Ljubav, a Logos

je ojačao kako bi, očajničkim naporom, obuhvatio samu ljubav... Geniji i košmari hrišćanstva... Pomenuću samo osnovne teme, koje se tiču Vašeg pitanja, ali ću to učiniti malo bez reda...

Ne bih htela da Vam protivrečim, ali želim jasno da kažem da nisam „mnogo razmišljala" o odnosima grčke kulture i hrišćanstva, ili o odnosima triju monoteističkih religija. U svakom slučaju, nedovoljno, jer je to posao koji je iznad mojih moći, što znači da o ovim temama mogu govoriti samo mucajući, pogotovu kad se setim svoga oca koji je dobro poznavao pravoslavnu teologiju. Mnogo dugujem Filipu Solersu, znalcu katoličanstva, s kojim često razgovaram o ovim temama, a pomažu mi i razgovori s retkim prijateljima koji su vernici, katolicima i Jevrejima, od čijeg znanja imam velike koristi. No, istini za volju, radeći kao psihoanalitičar, teoretičar književnosti i pisac, ja na ova pitanja nailazim sasvim slučajno. Tačnije rečeno, ova pitanja potpadaju pod tematiku koju psihoanaliza istražuje na osnovu svog poznavanja psihičkog života, graničnih stanja i enigmatičnih psihičkih fenomena u koje spadaju religijska iskustva.

Pomenuću u ovom kontekstu skup psihoanalitičara u Njujorku s temom „Mrtvi otac". To je istovremeno jedan od najvažnijih likova u istoriji religije i deo stvarnog kliničkog iskustva. Dakle, taj skup me je nedavno naveo na razmišljanja pomoću kojih bismo mogli, u opštim crtama, naći odgovor na Vaše pitanje. Pomenuću, uzgred, da sam tada ponovo pročitala ***Totem i tabu*** (1912) i ***Tučeno dete*** (1912). Osloniću se, takode, na svoje kliničko poznavanje „čežnje-želje za ocem" kao sadomazohističkog mehanizma kojim subjekt sublimira tu želju.

Šta nam o tome kaže Frojd? Ljudsko društvo je zasnovano na ***zabrani incesta*** (on o tome govori u radu ***Tučeno***

dete - posledice kršenja te zabrane su krivica i kazna) i na ***ubistvu oca*** (koje on analizira u radovima od ***Totema i tabua*** do ***Mojsija i monoteizma).*** Religije se neprestano vraćaju na ta dva momenta, koje svaka od njih naglašava i objašnjava na svoj način, nagomilavajući iluzije, a istovremeno i otkrivajući istine kojih čovek nije svestan. Idući u korak sa socijalnim pravilima, ali često delujući asocijalno, čak antisocijalno, religije mogu postati dogmatizovane i zapasti u opskurantizam; međutim, one takođe mogu biti shvaćene kao otkrivenje, u doslovnom smislu reči, nesvesnih mehanizama koji subjektu nameću (u ovom kontekstu ne govorimo o obrnutim mehanizmima) ***zabranu incesta i ubistva oca.*** Ma koliko ovo otkrivenje bilo nepotpuno, i ma koliko dogmatična i iluzorna bila obećanja i utehe koje pruža, ono ipak, time što na svoj način osvetljava temelje socijalnog ugovora, doprinosi održanju neophodnih socijalnih stega. I ***homo oeconomicus*** i ***homo religiosus,*** njegov dvojnik od pamtiveka, omađijani su ovim otkrivenjem.

Vraćam se „čežnji-želji za ocem", koja je povezana s „ubistvom oca". Podsetimo se da je za Frojda ubistvo oca ***stvarni istorijski događaj*** u povesti ljudske civilizacije. Isto tako, u hrišćanskoj tradiciji Isus je istorijska ličnost, a njegova smrt, koju vernici pominju s poštovanjem, istinsko je ubistvo. Naravno, uzeću te činjenice u obzir, mada ću se, naravno, distancirati od nekih zaključaka koje ljudi iz njih izvlače. Mene pre svega interesuje ***psihička stvarnost*** koju ti događaji utemeljuju u vernikovoj psihi. Govorim, dakle, o predstavama i fantazmama, ostavljajući po strani pitanje da li su se ti događaji zaista tako i odigrali. Zatim, iako je, prema ***jevanđeljima,*** Hristos ***Sin,*** mene interesuje logika po kojoj je ubijeni Hristos takođe ***Otac,*** to jest sam Bog, čija se Muka završava smrću. (Sveti Pavle je o tome govorio još pre Hegela i Ničea.) U stvari, ako analiziramo

logiku Trojstva, teško je razdvojiti Sinovljevo i Očevo stradanje i smrt, budući da su oni konsupstancijalni.

Uostalom, zajednička fantazma o „tučenom detetu" (uglavnom je to dečak, u čemu se predstave u nesvesnom dečaka i devojčica ne razlikuju) dovodi, kako osnivač psihoanalize kaže, do abreakcije osećanja krivice zbog incestuozne želje za ocem u kontekstu zabrane incesta koju zakon nameće kao temelj društvenih veza.

Međutim, ovde se postavlja sledeće pitanje: šta bi se desilo da Isus nije samo tučeno dete ili tučeni brat već i tučeni otac, i to na smrt?

Scenario u kojem se sin (tučeni dečak) i otac stapaju ima tu prednost što ***istovremeno*** ublažava osećanje krivice ***incestuozne*** prirode želje za ocem, tim Drugim, i pojačava muško poistovećenje (i kod devojčica i žena) s tim na smrt mučenim čovekom. Jedno veličanstveno, zadovoljavajuće poistovećenje, ali pod dejstvom mazohizma, ovaj dupli potez vrednuje, čak preporučuje, taj mazohizam. „Ovaj tučeni otac i/ili brat je moj dvojnik, moje drugo ja" (kaže vernik); „on predstavlja mene samu, s dodatim muškim organom" (dodaje žena).

Muka oca, mog bližnjeg, mog brata

U nesvesnom su sada stvoreni svi uslovi kako bi se odsad otac, kao ***primenitelj zakona izabrane*** stopio sa subjektom ***kažnjive ljubavne strasti.*** Taj subjekt sam „ja", voljeni sin ili voljena kćer tog istog oca. Otac-natčovek biva humanizovan. Staviše, njega patnja kroz koju je prošao feminizuje. Pored toga, on istovremeno postaje moj dvojnik (slika moje slabosti, krivice, smrtnosti...) I ideal (kojem se pridružujem, čuvši njegovo obećanje večnosti, spasa). Ovaj proces vodi do stvaranja jednog saučesničkog „mi":

kroz očevu muku mi odsad u istoj meri učestvujemo u ljubavi, krivici i kazni. „Obojica smo zaljubljenici, krivci, zaslužujemo da budemo na smrt pretučeni, smrt je početak našeg zajedništva na onom svem" - eto vernikovog gesla.

Iz ovog sledi da, što se nesvesnog tiče, ponovni susret otac-sin i otac-kćer ***prekida zabranu incesta*** patnjom dvoje zaljubljenih i kažnjenih protagonista. To znači da će njihova zajednička ***patnja*** morati da bude doživljena kao ***svadba.*** Bol koji je seksualizovan pod „bičem vere" prilikom poistovećenja s ocem, koji je pretučen na smrt, postaje raj mazohizma. Za taj bol je jedini ishod njegovo preobraženje u znakove: reči-rečenice - priče, zvukove, slike... Neizmernost predstava i kultura.

Sasvim je jasno da odsad hrišćanstvo, stavljajući fantazmu Oca-Sina mučenog do smrti u centar jevanđeljske naracije, koja ljude poziva da se s njim poistovete, više ne sme sebe ograničiti na sprovođenje zabrana, što je aspekt na koji kritičari hrišćanstva po običaju skreću pažnju. Na sasvim paradoksalan način, hrišćanstvo preuzima te zabrane, ali ih ***stavlja u drugi kontekst,*** time omogućujući njihovu perlaboraciju ili sublimaciju.

Tučen u svojim fantazmama i prelascima na čin***,poput*** ovog Sina-Oca, subjekt može iščupati svoje nesvesne želje, osloboditi ih krivične patnje koja ih stalno prati, kako bi se vaspostavio u patnji koju apsolutno moramo nazvati vrhunskom, božanskom. To nije patnja prouzrokovana osećanjem krivice posle ***prekršaja,*** već patnja koja je jedini put ka ujedinjenju s Ocem, našim idealom. Patnja novog tipa: hristovska ili hrišćanska, patnja koja nije naličje zakona, već prekid zakona i krivica, i to u korist ***uživanja u idealizovanoj patnji.*** Uživanje u zovu, u čežnji, u dubokom neispunjenju želje za Ocem: patnja-uživanje u dvosmislenosti p(at)erverzije. Golgota Sin-Otac niti banalizuje patnju

niti odobrava incest. Međutim, zahvaljujući svojoj slavi, i zahvaljujući našoj nostalgičnoj želji za Ocem, želji koju osećamo za Ocem, to saosećanje zamalo što ne prizna i opravda ne samo incest već i bol koji kažnjava taj/veliki greh. Više nego o zadovoljstvu, ovde je reč o uživanju, u smislu kojem uživanje s Ocem-Sinom jeste uživanje na smrt, čiju nesvesnu istinu otkriva hristovski scenario. Niče to isto, kaže patetično: „ ...već dva milenijima, kad neko sebe smatra hrišćaninom, to je zasnovano na psihološkom nerazumevanju sebe (...) Kad malo bliže pogledamo, i pored sve njegove vere, u njemu vladaju nagoni, i to kakvi nagoni!" ***(Antikrist).*** Da, ali kakva izuzetna naracija - što podrazumeva jednu vrstu znanja - tog nerazumevanja i tih samih nagona! Zbog čega?

Zbog dodatne posledice (takođe fundamentalne, ali na drugi način) obožavanja Oca-Sina koji je tučen ili mučen do smrti. Evo o čemu je reč. Posle prihvatanja, krišom, ***incestuozne*** veze sa Sinom-Ocem, proces se nastavlja i od vernika se traži da erotizuje simboličku aktivnost. Posle toga što je erotizovao, pomoću Očeve strasti, tu simboličku aktivnost, vernik biva pozvan da je razvije, uveliča, da je voli onakvu kakva ona jeste. Kako?

Telesna zadovoljstva - zadovoljstva u predstavljanju

Aktivnost predstavljanja-govora-mišljenja, koja je očev dornen u patrilinearnim društvima, i koja me za njega vezuje, u hristovskom dispozitivu postaje istinski dornen uživanja koji obuhvata i prevazilazi sadomazohističko zadovoljstvo. U stvari, upravo tu aktivnost definišemo kao „carstvo" u kojem patnja biva proširena, opravdana, umanjena i ponovo potpaljena. U skladu s Frojdovim načinom mišljenja, taj transfer zadovoljstva od tela i polnih

organa do predstave nazvaćemo ***sublimacijom. P(at)erverzija i sublimacija se tako nameću kao naličje i lice ovog slabljenja - ako već nije reč o basnoslovnom ukidanju - zabrane incesta, do kojeg dolazi zahvaljujući Ocu-Sinu koji je tučen umesto mene.***

Nijedna druga religija, čak ni religija grčkih bogova, ne favorizuje sublimacijsko iskustvo toliko efikasno kao što to čini religija Sina-Oca tučenog do smrti. Pomoću te fantazme, hrišćanstvo održava, s jedne strane, nedostižan ideal (Isus je natčulni Bog, zabranjeni Otac koji mi zabranjuje da ga dotaknem, percipiram ili osetim); s druge strane, ne strahujući od kontradikcije, hrišćanska vera na taj način nanovo seksualizuje idealnog Sina-Oca, čija me blažena patnja povezuje, pre svega zahvaljujući krivici, s Mukom, putem pričešća i putem predstave kao intenzivne aktivnosti čija je kulminacija estetsko iskustvo.

Bez obzira na njene prošle ekscese i njihove moderne varijante, pokušajmo da sačuvamo deo intrapsihičke istine tog verovanja koje ću pokušati da sažmem. Dakle, mit o Ocu-Sinu koji je pretučen na smrt kaže nam da ***zabrana incesta nije isključivo eliminacija zadovoljstva.*** Zabrana incesta takode dovodi do toga da nadražaj koji osećam ***otkriva svoju snagu na svom mestu*** i, ostajući u meni, prolazi kroz moje čulne i genitalne organe kako bi se fiksirao kao ***psihička predstava,*** ili u vidu psihičkih činova kao traženje idealnosti, simbolizam, misao i umetnost.

Veliki umetnici (Mocart, Pikaso) doživljavaju intenzitet te fantazmatične dijalektike u neprekidnoj groznici stvaralaštva. Katoličanstvo, pogotovu za vreme i posle baroka, koji je novo poglavlje u istoriji vere, negovalo je tu dijalektiku na virtuozan način, prevodeći na jezik znakova to blagosloveno osećanje krivice koje će nas neprestano navoditi da istovremeno kršimo i poštujemo seksualne i telesne zabrane.

Kanal za nagon smrti?

Fantazma „Jedan Sin-Otac je tučen do smrti" ***oslobađa,*** u stvari, nagon smrti u vidu ***sadomazohističke\agresije,*** uzdigavši ga do njegovog paroksizma u uživanju. Međutim, ova fantazma se time ne zadovoljava. Ona se, stoga, sukobljava s nagonom smrti u njegovom radikalnom frojdovskom značenju: ona otvara put koji nagonu smrti omogućuje da ***razveže*** (A. Grin) životne nagonske veze unutar samog živog bića. Upravo taj mehanizam vidimo u jevanđeljskoj naraciji, kad ništavilo proguta samog Boga-Oca. Zar ***kenoza*** ili hristovsko uništenje prilikom silaska u pakao nije smrt samog Boga? Ubrzo posle toga dolazi do pomirenja Sina i Oca putem vaskrsenja. Mada tu govorimo o poricanju smrti, vernik prima temu vaskrsenja kao poziv da dušom i telom oseti čežnju-želju za Sinom-Ocem, da ponovo, kroz sećanje, proživi i sublimira sve etape svog puta. Čudesa hrišćanskog iskustva i hrišćanske umetnosti!

Frojd je primetio da do zabrane incesta, na kojoj počiva ljudska kultura, dolazi u trenutku kad braća otkriju da je otac životinja koju čovek može ubiti. Od „totema" će biti zadržan samo „tabu" da bi totem bio pretvoren u pravila za razmenu žena, u zakone, imena, jezik i značenje.

Hrišćanstvo je ne samo prihvatilo usmrćivanje Sina-Oca već je povezalo to ubistvo s nostalgičnom željom za Ocem, željom koja je sama nerazdvojiva od osećanja krivice do kojeg dovodi kršenje zabrane incesta. Istovremenost ta dva procesa rasplamsava ek-statično uživanje. Evo tog ***osobitog rešenja*** koje je hrišćanstvo uspešno uključilo u autoritet univerzalnog mrtvog oca, čija je religijska komemoracija deo ljudske sudbine. Od tog trenutka, hrišćanstvo, a pogotovu katoličanstvo u vreme kontrareformacije, izaziva duboku pramenu u čovekovoj univerzalnoj potrebi

da veruje. Katoličanstvo je preuzelo grčko-rimsko telo i resorbovalo antičko telo koje su humanisti nanovo pronašli, iscrpljujući to telo preko svakih granica u predstavi, bez izražajnih granica, Muke Čoveka. Idući u korak s tom predstavom, slikarstvo, muzika i književnost razvili su percepcije-osete kod ljudi, muškaraca i žena, percepcije-osete koje je mistika istraživala, a umetnost uveličavala. Pored toga, te su umetnosti duboko potresle subjekt monoteizma.

Bujnost ove umetnosti podrazumeva izuzetno poznavanje strasti, čiju smrtonosnu eksploziju ona nije u stanju da spreči. Znamo da do te eksplozije dolazi kada potreba da verujemo - i uživamo - nadvlada želju za znanjem i pravdom. Banalizacija zla, grozomornost totalitarizama koji govori o „suvišnosti ljudskog života", još predstavljaju enigmatične manifestacije ne samo potrebe da verujemo nego i ekonomske, sociološke i političke racionalnosti... Jedino još Frojd, otkrivač nesvesnog, i nastavljači njegovog dela govore o sadomazohističkoj želji za Očevim zakonom koji uvek i zauvek podržava moralni red, o crnom Erosu koji podržava p(at)erverziju i o činjenici da ***homo religiosus*** zahvaljujući sublimaciji postaje ***homo sapiens.***

Na početku trećeg milenijuma, pad očinskog i političkog autoriteta, kao i masovni povratak potrebe da verujemo, predočavaju nam još jednu činjenicu: mrtvi Otac, bez kojeg ***homo religiousus*** ne bi postojao, umro je na krstu pre dve hiljade godina, ali obećanje da će on vaskrsnuti neće biti ispunjeno ni na onom svetu ni u ovom monstruoznom svetu. U tom slučaju, gde tražiti ispunjenje tog obećanja?

Osnivač psihoanalize je tu potragu započeo time što je stavio ljubav na kauč u svojoj ordinaciji. Cilj mu je bio da razume ljubav oca i majke. Frojd je bio spreman na sledeću opkladu (ova opklada je bila čista igra jer tu nije bila

reč o postojanju ili nepostojanju Boga): „ja" sam u stanju da se oslobodim svojih roditelja, čak i sebe samog, čak i svojih ljubavi ako prođem kroz psihoanalizu, a to znači proces neprestanog rastvaranja sebe u transferij-kontra-transferu. Drugim recima, ne ***postoji jedan*** otac koji je voljen i tučen do smrti, nego ***više*** figura očinstva i ljubavi, u kojima uživam, koje mučki ubijam, a vraćam u život kad god govorim, volim i mislim. U diskusijama s psihoanalitičarima koji se bave modernim varijantama teme „mrtvog Oca" ili „ubistva Oca", zastupam tezu da je potreba da verujemo zbir p(at)erverzija koje subjekt koji govori ne može da prevaziđe. Takođe mislim da logici ovog mehanizma ne izmiču ni same m(at)erverzije, koje su bile ojačane feminizmom, pilulom za kontracepciju i tehnikama prokreacije koje je razvila medicinska nauka. Zatim, zaključujem da će naša sposobnost da slušamo osvetliti, čak i objasniti, sudar religija. Upravo zbog toga sam predložila osnivanje foruma koji će se baviti ovim pitanjima... u Jerusalimu, zašto da ne? Psihoterapeuti u razgovoru s teolozima i stručnjacima za religiju. Da to možda nije večiti povratak Frojdu?

Neiscrpne su metamorfoze mrtvog oca...

Verovalo se da je „Big Mother" zamenila edipovskog oca. Međutim, možemo samo reći da frojdovski analitičar, muškarac ili žena, radi s novom verzijom „funkcije oca". Dakle, tu se ne pojavljuje ni totemska životinja, ni Laj/Edip, ni Avram/Isak, ni Isus sa svojim Ocem, koji ga napušta, pa onda vaskrsava. U ljubavi-mržnji transferu, otac nije samo objekt ljubavi i mržnje, ili neko ко mora biti ubijen i vraćen u život, kako tvrdi ***Sveto pismo.*** Ne, on biva doslovno ***atomiziran,*** dok ga psihoanalizirani pacijent

istovremeno, a zahvaljujući iskustvu transfera/kontratransfera, prisvaja kao deo sebe. I ovo rastvaranje - ponovno sastavljanje, koje psihoanalitičar garantuje, omogućuje analizu raznih narkomanija, somatizacija, oblika kriminaliteta i ***border-lines.*** Subjekt ovih novih bolesti duše uvida da je odjednom stekao neku vrstu paradoksalnog identiteta koji pomalo liči na „Dripping" kojima Džekson Polok daje naslov „One". Gde se to Jedno delo? Da li sam još Jedno kad sam psihoanalitičar ili kad sam pacijent? Da, ali moj je identitet neodredljiv, bez fiksiranog centra i smrtonosnog ponavljanja. Pre bi se moglo reći da je nalik na serijalnu muziku, improvizovani ples, ali ipak poduprt jednom utemeljujućom i otvorenom strukturom; nalik na splet slobodnih asocijacija, da, ali koje istovremeno aludiraju na jednu dugu istoriju, koja nam se neprestano vraća i koja nas neprestano sustiže.

Eto uznemirujuće i fascinantne tajne evropske kulture, evropskog čoveka. Hrišćanstvo je obujmilo tu kulturu i tog čoveka, u svoj njihovoj raznolikosti, pre dve hiljade godina, a isto su učinila buntovna deca hrišćanstva - na primer, prosvetiteljstvo, pre više od dvesta godina. Može li danas psihoanaliza objasniti presudan uticaj hrišćanstva, uticaj koji će preživeti krizu hrišćanstva i drugih religija? Psihoanaliza bi time doprinela stvaranju jednog intelektualnog prostora u kojem će volja da se stvari objasne zameniti ***smrtonosne sukobe,*** sukobe u kojima se regresija nadmeće s nagonom smrti, a koji danas prete globalizovanom čovečanstvu.

Shvativši, dakle, ljubav, ili stavivši je, ovako, u istorijski kontekst, možemo se vratiti dubljem smislu Vašeg pitanja, koje su mi takode postavili prijatelji Studija Art Mapagne, u Tel Avivu: ***Da li će vernici triju monoteističkih religija jednog dana moći da se vole u miru?*** Jasno je da ovo

pitanje ne postavljam kao čovek koji ***veruje*** u ljubav, jer znam da je ljubav preobraženje nagona koji, kod čoveka, podležu zabrani incesta i oceubistva. Ne smemo nikad zaboraviti, kad razmišljamo o ovom nagonu, da njegovi nasilni ispadi i ograničenja ništa ne rešavaju. Već je prorok Jeremija to znao kad je rekao: „Mira, mira, nema mira!" ***(Knjiga proroka Jeremije,*** 8, 11). Ja, međutim, pokušavam da objasnim značenje ove molbe za ljubav, a značenje pomanjkanja ljubavi i nade za ljubav, kao i značenje mržnje, koja je solidarno naličje ljubavi. Međutim, obraćajući se i ljubavi i mržnji, želim da predložim veze prijateljstva i solidarnosti koje umiruju i strast i saosećanje, jer su strast i saosećanje, obeleženi teretom koji nose, spremni da se survaju u ambis osvete.

- Da li se ova osobenost monoteizma ispoljava i u islamu} Odakle potiče njegov ratnički duh? Da li bi se moglo reći da je Alah bliži Aristotelovom Bogu nego Ocu Tvorcu?

Nedavni govor Benedikta XVI u Regensburgu upravo pokreće pitanje „razuma" u islamu, kao i pitanje „svetog rata". Znamo kako izlaganje problema u skraćenoj formi dovodi do nesporazuma. Uviđam, svakako, da će u ovom kratkom, šematičnom pregledu biti propusta, ali ću pokušati da izbegnem dodatne nesporazume.

U pravu ste, mnogi nam stručnjaci skreću pažnju na „sličnosti" između Alaha i Aristotelovog boga, koga Aristotel, kako znamo, definiše kao „nepokretni" prvi pokretač na periferiji kosmosa ***(Fizika,*** VIII, 10), a čak i daleki uzrok postojanja sveta. Neki smatraju da je on izvor islamističke radikalizacije i sila koja primorava ljude na automatsku poslušnost i terorističku aktivnost. Drugi, međutim, ističu da je helenizam, pogotovu u formi aristotelizma, istovremeno

privlačio islam i na njega delovao odbojno. Oni zatim kažu da je u 8. veku postojala jedna „racionalistička" forma koja je pokušala da pomoću razuma dokaže istinitost vere. Velikim misliocima kao što su Avicena i Averoes, dodaju oni, treba da zahvalimo za „otkriće" i širenje Aristotelove misli u hrišćanskoj kulturi... Kako krenuti u istraživanje ovog ogromnog polja bez poznavanja jezika i raspolažući samo činjenicama iz druge ruke? Podsetimo se, ipak, da je Aristotelov bog složeniji nego što se to misli. Već u ***Metafizici,*** Aristotel kaže kako taj prvi pokretač pokreće sublunarni svet kao „objekt ljubavi" i „privlačan" (1,7). Kada definiše prvi pokretač, koji pokreće, a sam nije pokrenut, Aristotel se služi psihološkim terminima - on ga opisuje kao nešto što je „dirnulo" (kao kad kažemo da je čovek „dirnut"), ali samo nije bilo dodirnuto ili dirnuto. Prvi pokretač je takode definisan, uopšteno, kao transcendentnost, koju svet doduše može „imitirati". U ***Poetici,*** međutim, Aristotel formuliše božanstvo koje, odbijajući da čoveku nametne jednu skamenjenu i nepristupačnu teologiju, utemeljuje jedan tragičan humanizam: mudrost koja čoveka podseća na ograničenja. Priznaćete da smo daleko od svemoći islamskog zakonodavca koji zahteva poslušnost. Pa ipak, zanemarujući činjenjicu da ovaj ljubazni bog Aristotelove ***Metafizike*** ni po čemu ne liči na hrišćanskog Boga koji voli čoveka, hrišćanska teologija će uključiti to Aristotelovo shvatanje boga u hrišćansku koncepciju živog Boga koji me voli. Hrišćanska teologija je to učinila prvenstveno zahvaljujući svetom Tomi Akvinskom i njegovom otkriću i novom tumačenju Aristotela. Bilo je neophodno uspostaviti „ontološku vezu" između Tvorca i „supstanci" kosmosa kako bi na taj način kosmos bio ontološki ispunjen. Tome je sledila duga istorija tumačenja Biblije i jevanđelja, što je utemeljilo hrišćansku teologiju, a potom i hrišćansku i posthrišćansku filozofiju.

- Koja je tu funkcija oca?

Kad govorimo o islamu, moramo shvatiti da nije relevantan Aristotelov uticaj već odnos između Boga i ***funkcije oca.*** Centralna figura tog istovremeno pravnog i nežnog očinstva nije niko drugi do biblijski Avram koji pošteđuje Isaka. Avramovo pokoravanje božjoj zapovesti do te mere potresa samog Boga da On ukida ne samo presudu Isaku, koji, dakle, neće biti žrtvovan, već i strast među ljudima i „edipovsku" želju koja vodi smrti (kako bi Frojd rekao). Od sada postoji put mesijanskoj veri ***(pistis).*** Ostvarujući „veru koja kroz ljubav radi" ***(Poslanica Galatima,*** 5, 6), Isus ispunjava avramsku sudbinu. I zaista, njegova smrt na krstu je samo privremena, u stvari korak ka vaskresenju, do kojeg dolazi zahvaljujući Očevoj ljubavi i koje toj ljubavi vodi. Uostalom, u svojoj dugoj i detaljnoj argumentaciji u knjizi ***Mojsije i monoteizam*** (1939), Frojd izlaže hipotezu da je Mojsije, koga ubija njegov narod, „dostojna zamena za oca". To je odlučujući događaj, nastavlja Frojd, „koji primorava ljude da ozbiljno shvate Ehnatonov monoteizam" i preobražava egipatski monoteizam, odraz faraonove monolitne moći, u duhovnost visokog ranga koju prepoznajemo kao mojsijevski monoteizam.

U islamu je ovaj utemeljivački događaj - ubistvo oca predstavljen na drugi način. Frojd napominje - još govorimo o ***Mojsiju i monoteizmu*** - da u muhamedanskoj religiji dolazi do „ponovnogosvajanja ***[Wiedergewinnung]*** jedinog i velikog Praoca" ***(Urvater).*** Tom prilikom ne dolazi „do duhovnog produbljenja, koje Jevreji doživljavaju posle ubistva osnivača religije", ubistva, koje je hrišćanstvo, za razliku od njih, bezmalo spremno da prizna. Slažem se s tim tumačenjem, a već sam izložila svoja razmišljanja, u osnovnim crtama, o mestu voljenog i do smrti mučenog Oca-Sina u hrišćanstvu.

Dodajmo tome činjenicu da u islamu nije jasan identitet sina koji će biti žrtvovan/pošteđen: hoće li to biti Išmael, nezakoniti sin koga je rodila Agar, ili zakoniti sin Isak, od majke Sare? I još nešto: kako tumačiti činjenicu da u ***Koranu*** Avram ***sanja*** o žrtvi (umesto da primi naredbu od samog Boga) ? Da li san izražava nesvesnu želju Oca, koji prinosi žrtvu, da poseduje sina, u punom značenju te reči, da u njemu uživa - a ne Alahovu naredbu, koja je došla spolja? Da san, naprotiv, ne predstavlja umanjivanje stvarnog čina žrtvovanja i ubistva („bio je to samo san") ? U svakom slučaju, u tekstu pitanje ubistva Praoca ne biva „produbljeno".

Neminovno, kad pogledamo ove „detalje", vidimo da je ***subjekt*** sasvim različito strukturisan u svakoj od ovih triju monoteističkih religija. Te su razlike očigledne ne samo u subjektovom dvosmislenom odnosu prema zakonu već i u njegovom shvatanju međuljudskih veza. Vidimo razlike i u subjektovom sadomazohističkom uživanju u ubistvu drugog, u ubistvu deteta u sebi, čak i u sopstvenoj duševnoj smrti.

Da se vratim Vašem pitanju. Islam ostaje izvan napora, koji primećujemo u hrišćanstvu, da se produbi ova ***ljubomržnja*** oca i prema ocu. To nije posledica tobožnje islamske vernosti Aristotelu. Kontakt s aristotelizmom zamagljuje činjenicu da se islam otcepio od jevrejskog i hrišćanskog monoteizma kad je iz svoje koncepcije božanskog izbacio bilo kakvu ideju o ***očinstvu,*** kao i mnoge fundamentalne tačke biblijsko-jevandeljskog kanona koje se tiču ***ljubavne veze*** između Tvorca i Njegovih stvorenja. Tako, na primer, praroditeljski greh ne postoji u islamu: krivi što su slušali Satanu, Adam i Eva su izgnani iz raja, ali njihovo potomstvo ne strada zbog njihove greške. Zatim, Muhamed je jedini kome je, nakon što je primio svetu knjigu ***Koran,*** sve otkriveno. Jevreji i hrišćani, s druge strane, primaju samo delimično otkrivenje i oni ga izopačavaju.

Ističem ove razlike zato što mi se čini da želite da znate koja je to fundamentalna razlika koja otežava, a možda i onemogućuje, razumevanje s islamom u današnjim okolnostima. Ako zamišljamo da ekstremni „aristotelizam" objašnjava razlike između islama i druga dva monoteizma, gubimo iz vida određene prirodne veze u islamu, bar kako ih ja vidim, između vernika i božanskog autoriteta. Ta je veza definisana pravnim sporazumom, koji, u stvari, po definiciji isključuje očinskog Tvorca, čija je dužnost da napravi izbor (kao u judaizmu, čiji legalistički pogled na svet ipak ne isključuje stvaralački duh koji nadahnjuje izabrani narod da se posveti razmišljanju o svetu i ispitivanju prirode stvari) ili da ***voli*** (kao u hrišćanstvu, gde se ljubav javlja usred agonije napuštenosti i muke). Naravno, sufisti, a posebno Ibn-Arabi (1165-1240), suptilno menjaju koncepciju „velike žrtve", koja biva protumačena kao žrtvovanje sebe. Tu je reč o ***nafs,*** ili psihi, koja je suočena s ništavilom. Postoji, ipak, bojazan da će ove osobenosti islama, koje sam šematski izložila, otežati, a možda i onemogućiti „diskusiju" između sunitskih i šiitskih struja islama. U svakom slučaju, dijalog s drugim dvema monoteističkim verama biće još teži. Te osobenosti islama su takođe prepreka razumevanju etičkih i političkih problema koji se javljaju početkom trećeg milenijuma, kad ljudi, muškarci i žene, više ne prezaju ni od slobode u svakodnevnom životu, ni od slobodoumlja, bez obzira na rizik.

Ovo je još jedan razlog zašto ne smemo ustuknuti pred zastrašujućim, čak terorističkim, manifestacijama latentnih mehanizama poslušnosti koji deluju u islamskom svetu. Naprotiv, neophodno je naći oslonac u tokovima islamske misli u kojima je ispoljena najveća intelektualna širokogrudost. Takođe je neophodno osloniti se na savremena antropološka, sociološka, pa čak i psihoanalitička istraživanja islamske problematike kako bi došlo do mogućeg razumevanja između judeohrišćanske tradicije i islama.

Jevrejsko-hrišćanski duo

S druge strane, vidimo da hrišćanska teologija, zahvaljujući bitnom doprinosu Aristotela, Tome Akvinskog i drugih mislilaca, sve do Hegela, razvija hermeneutički potencijal, koji ne samo da objašnjava pokajanje pape Jovana Pavla II već danas omogućuje nova teološka tumačenja odnosa jevrejske i hrišćanske grane hebrejskog monoteizma, tumačenja čiji je cilj koegzistencija, ako ne i moguće jedinstvo. Želim da skrenem pažnju, na primer, na tekuću reviziju stare katoličke tvrdnje da je katoličanstvo, u stvari, „istinita" vera. Znamo kako patristika spektakularno svojata biblijski tekst, videći u njemu samo „prethodeći tekst", to jest jednostavnu, početnu figuraciju, početno „uobličenje" (izraz „figuracija" potiče od latinske reči ***fingere,*** „uobličiti"), koje je, po definiciji, „nezavršeno", što znači da mora biti „uništeno" ili „ispražnjeno" kako bi bio ostvaren njegov totalni smisao, hegelovska ***Aufhebung,*** u obličju vaskrslog Hrista. U svojoj poznatoj knjizi ***Figura*** (1938) E. Auerbah je analizirao „figuralni" imperijalizam hrišćanskog čitanja Biblije. Priznajući specifičnost hrišćanstva, ali odbacujući tradicionalno „figuralno" tumačenje „jevrejsko-hrišćanske dvojnosti", neki stručnjaci predlažu, kao temelj jednog novog tumačenja, ***doslovno pročitavanje*** jevandeljskih tekstova. Taj im pristup omogućuje da pokažu kako jevandelja preuzimaju i razvijaju starozavetne formulacije, što vodi tezi da se fundamentalna poruka Biblije nalazi i u samom ***Novom zavetu.*** Taj će im pristup ne samo pomoći da bolje razumeju kontinuitet između sastavnih elemenata jevrejsko-hrišćanske dvojnosti već će im takođe pomoći da udare temelje novoj koegzistenciji pobornika Starog i Novog saveza, a možda i temelje jedinstva. Zar sveti Pavle, u ***Poslanici Jevrejima*** ne naziva Isusa „velikim svešteničkim poglavarem", zauvek „po redu Melhisedekovu"

(Poslanica Jevrejima, IV, 4; V, 6)? U kontekstu ovog tumačenja, sama Pavlova teologija, koja je odvojila hrišćanstvo od judaizma, može biti preispitana i podvrgnuta intelektualnoj analizi, što bi moglo dovesti do duha zajedništva među dvema zajednicama vernika - hrišćanskoj i jevrejskoj. U Italiji, Đordo Agamben razmatra ova pitanja u svojoj knjizi ***Vreme koje preostaje.*** S nešto drukčije tačke gledišta, o tim pitanjima govori i Antoan Gugenhajm, u Francuskoj, u knjizi ***Isus Hristos, veliki sveštenik Stare i Nove zajednice.***

Ako nam se čini da islam, za razliku od judaizma i hrišćanstva, nije sklon da, tumačeći svoju istoriju, utvrdi koje ga sličnosti i razlike vezuju za monoteistički kontinent, ako, dakle, postoji odbojnost prema drugim monoteističkim religijama, političko-ekonomski faktori, koji se navode u objašnjenjima te odbojnosti, ne mogu sakriti dublju prirodu rascepa o kojem govorimo. Stoga su svi oni koji čitaju religiju kao ***raščlanjivu datost*** - antropolozi, sociolozi, psihoanalitičari a, po mogućnosti, i stručnjaci za religiju, dužni da razviju metodologije mišljenja i istraživanja koje će možda premostiti pomenute razlike između verskih zajednica. Naravno, istraživači će te razlike identifikovati, proučavajući, potom, njihove antropološke posledice. Utopija? Ili jedina moguća strategija u vremenu „sudara religija"?

Bilo kako bilo, fundamentalizacija islama navodi nas da postavimo opštije pitanje o samoj biti fenomena čije je ime ***homo religiosus.*** Ako želi da prevazide ***ljubomržnju*** koja ga nadahnjuje, on mora stati, skrenuti sa svoje putanje, zakoračiti u stranu. Drugim recima, on mora postati objekt svoje misli i razviti svoju teo-logiju, poredeći je s mnogobrojnim tumačenjima svoje potrebe da veruje, bivajući svestan raznolikosti svoje potrebe da veruje. Mogli bismo reći da Frojdu upravo to polazi za rukom kad kaže da je moguće izraziti, bez ograničenja, ljubav prema drugom,

a pri tom beskonačno analizirati tog drugog. Znači li to daje sama psihoanaliza jedna od varijanata teo-logije. Njena konačna varijanta, *hic et nunc?*

- Ali, mogli bismo reći da i Zapad želi rat. Krstaški ratovi iz prošlosti vraćaju nam se u obliku novih pohoda, u ime dobra, protiv zla. I to upravo u manje-više sekularizovanoj Evropi koja je izmislila totalitarizam...

Naravno, hrišćanstvo nije imuno od fundamentalizma. Ta tendencija je naročito izražena u Sjedinjenim Američkim Državama, u okrilju protestantizma, koji bismo mogli nazvati neokonzervativnim. Ali, mogli bismo se zapitati da li je i samo katoličanstvo, posle Jovana Pavla II, i uprkos rastućem humanitarnom duhu i većoj spremnosti za pokajanje, zahvaćeno odbrambenom dogmatizacijom čiji je uzrok kriza identiteta. Ne „zavisi" valjda opstanak katoličke crkve do te mere od džihada da ona traži svoju autentičnost, udubljujući se u varijante svog konzervativizma. Nadamo se da ova tendencija neće kulminirati u „identifikaciji s agresorom".

No, vratimo se sekularizaciji i šoi[1]. U *Izvorima totalitarizma* i drugim delima, Hana Arent često ističe koliko je važno obratiti pažnju na novu fazu antisemitizma u Evropi, medu čijim mnogobrojnim uzrocima je i „asimilacija", koja je tekovina prosvetiteljstva. Kao filozof-politikolog, Hana Arent je ustuknula pred nezamislivim užasom Aušvica i gulaga, zaključivši, u suštini, da o „tome može svedočiti jedna užasnuta imaginacija"... Kako ove godine proslavljamo stogodišnjicu njenogrođenja, želim da istaknem koliko sam počastvovana nagradom „Amelija Roseli", koju mi je opština Rima dodelila za knjigu o Hani Arent. Takode sam dobila

1 Šoa - nacističko istrebljenje Jevreja. *Prim. prev.*

„Međunarodnu nagradu Hana Arent za političku misao" koju je ustanovila pokrajina Bremen, u Nemačkoj. Novčani iznos ću priložiti jednom udruženju koje se bori za prava avganistanskih žena. One su danas lišene političkih prava i zbog toga, očajne, biraju smrt samospaljivanjem. Hana Arent je verovala da je za pojedinca „centar političnosti", u stvari, mogućnost da se pojavi, kao celovito biće, sa svojom jedinstvenom ličnom istorijom, pred pluralizmom ljudskih veza. Kad je pojedinac lišen te moći, nasilje definiše, dekretom, ljudske živote kao suvišne. Tim ženama pomažem jer hoću da se predaju vatri sublimacije, a ne vatri smrti...

Ni sekularizacija, ni transcendentalizam

Setimo se da kad Hana Arent osuđuje sekularizaciju ona žigoše svođenje ljudskih razlika na opštosti tipa „zoon politikon" koje su označene izrazom „generički čovek" u reduktivističkom diskursu „prava čoveka". Čineći to, ona manje-više namerno „zaboravlja" bogatstvo tela, želja i jezika koje je došlo do izražaja za vreme francuskog prosvetiteljstva. Međutim, taj „zaborav" je za pohvalu jer joj je omogućio da ostane pri svojoj doslednoj osudi monumentalne ***asimilacije*** Jevreja koja je, preobrazivši judejstvo u „judaičnost", svela Jevrejina, ljudsko biće, na „pariju". To svođenje je omogućilo ne samo negaciju života bez presedana već i sistematično uništavanje „izlišnih ljudskih života", koje su nacisti prvo najavili i zatim sproveli, a čiji ishod je ubistvo šest miliona Jevreja u Evropi.

Kad su Valdemar Gurijan i Erik Vogelin, profesori uticajne Škole političkih nauka Univerziteta Notr-Dam u američkoj državi Indijana, pokušali da ukazu na sličnost teorija Hane Arent i njihove teze, prema kojoj je totalitarizam pre posledica modernog ateizma, pa i „duhovne

bolesti agnosticizma", nego jednog socioistorijskog procesa, ona nije odbacila ideju da je ateizam mogao doprineti krahu etike. Međutim, ona pri tom nije odustala od svoje osnovne teze - da je totalitarizam, kao fenomen, jedinstven i da nijedan od njegovih preteča, od srednjeg veka do 18. veka, ne može biti definisan kao „totalitaran". Vršeći veoma pažljivu filozofsku analizu pojedinih religijskih stavova, ona nije oklevala da izjednači političku primenu pojma „Boga" s krajnje štetnim nihilizmom protiv kojeg se borila. „Za one koji na osnovu stravičnih događaja našeg doba zaključuju da se, iz političkih razloga, moramo vratiti religiji, mogu reći da takvim načinom mišljenja ispoljavaju upravo ono pomanjkanje vere koje kritikuju kad govore o svojim protivnicima?

Jasno je, dakle, zašto Hana Arent odbija da vidi „duhovno nasleđe Jevreja" kao „monopol rabina" ili kao tradiciju svedenu na „sasušenu erudiciju", motivisanu „željom za očuvanjem". U isto vreme, ona, kao i Bernard Lazar, s ogorčenjem reaguje na sudbinu „parije" koju je prosvetiteljstvo dodelilo Jevrejima. Hana Arent pri tom pokušava da objasni kako se ta tragična sudbina otelotvorila u figuri „izuzetnog Jevrejina", čiji su primeri Kalka, Čaplin ili Stefan Cvajg. Ona takođe skreće pažnju na „iskušenje da se izvrši samoubistvo", odnosno jedini spas „za nas ostale izbeglice", posle radikalnog zla za koje su Evropljani odgovorni i koje je nazvano „banalnim" ne zbog svoje besmislenosti, nego zato što je poteklo od „stravično rasprostranjene pokornosti i nesposobnosti za mišljenje". Hana Arent se čak pita da li su i današnji umetnici i intelektualci u Evropi, ako ne i u celom svetu, svedeni na status parije, izuzimajući, naravno, retke trenutke i neke retke pojedince koji postanu zvezde, što takođe vodi otuđenju. Citiram njen zaključak, čiju provokativnu modernost želim da podvučem: „Svi su evropski

narodi postali narodi-parije, koji su primorani da prihvate, kao novi teret, borbu za slobodu i podjednaka prava. Po prvi put naša sudbina (sudbina jevrejskog naroda) više nije izuzetna, po prvi put naša je borba istovetna s borbom za slobodu koju Evropa vodi. Kao Jevreji, želimo da se borimo za slobodu jevrejskog naroda, jer, 'Ako ne vodim računa o sebi, ко će o meni voditi računa?' Kao Evropljani, želimo da se borimo za slobodu Evrope, jer Ako ne vodim računa o sebi, ко sam?' (Hilel)!'

U ovoj odbrani (uz objašnjenje) onoga što bi trebalo nazvati „evropskom i jevrejskom zajednicom" sasvim jasno vidimo pečat njenog vremena, vremena borbe Evrope, otpora protiv nacističke Evrope. Pa ipak, bez obzira na lične i kolektivne tragedije koje je preživela, Hana Arent je u svojim delima nastojala da poveže sudbinu Izraela, ne poričući njegovu jedinstvenost, s oslobodilačkom političkom aktivnošću svih ljudi. Za nju je ta aktivnost bila moguća/ nemoguća zahvaljujući rušenju/novom utemeljenju evropske tradicije - dakle, zahvaljujući preobraženju ontoteologije u jednu novu političku misao.

Ne rušenje, već novo utemeljenje

Kada Hana Arent, snagom svoje jedinstvene rasudne vitalnosti i svojom neobuzdanom životnom energijom, radi na ponovnom utemeljenju političkog autoriteta, ona ne gubi iz vida sudbinu jevrejskog naroda. Sudbina jevrejskog naroda uvek je sastavni deo njenog intelektualnog diskursa - kada ga eksplicitno pominje ili implicitno nagoveštava u svojim arentovskim ukazivanjima na opasnost od trećeg svetskog - atomskog - rata; kada osuđuje nasilnu prirodu automatizacije koja predskazuje „opustošenje" ***(Verwüstung)*** Zemlje („Javno-politički prostor se po

svojoj prirodi nalazi u polju nasilja"; „Shvatamo da samo čovečanstvo može nestati kad uzmemo u obzir oruđa nasilja kojim politika raspolaže"); ili kada opisuje „pokretnu pustinju" koja širi totalitarnu imperiju time što nas lišava sposobnosti da delujemo, mislimo i osećamo, što je dovelo do Ničeovih upozorenja, izgovorenih u paroksizmu očajanja („pustinja se širi"); i, konačno, kad nas podseća na „pustoš" koju Hajdeger ispituje i kada razotkriva, u svojoj knjizi ***Sudbina modernog čoveka,*** dehumanizaciju u novom svetu rada, čovekovog dela i delovanja.

Trideset godina posle njene smrti, opasnostima koje je pokušala da neutralizuje jednim novim utemeljenjem političkog autoriteta (koje ima slabe izglede za uspeh, budući da se situacija pogoršala) dodata je jedna nova pretnja Izraelu u svetu. Ona je tu pretnju naslutila kad je upozorila ljude da ne potcenjuju arapski svet. Državi Izraelu dala je punu podršku, videvši u njoj jedini lek za jevrejsku otuđenost od sveta. Izrael je za nju, u stvari, „svet i politika" kojih je istorija lišila jevrejski narod. A kritičare Izraela nije poštedela, rekavši da su Jevreji „pobegli u Palestinu energijom čoveka koji bi da odleti na Mesec kako bi se spasao od zloće sveta". Iako nam danas mnoge njene analize i teorijska dostignuća deluju proročanski, moramo ipak reći da ona nije predvidela dogmatizaciju fundamentalističkog islama i haos koji on širi po svetu. Taj islam nailazi na nemoć „klasične" politike našeg sveta, koji ne zna kako da reaguje. Naš odgovor tom islamu je ***apolitia,*** politika koja nas ostavlja ravnodušnim.

Međutim, ne možemo poreći da duboko strepimo od ove nove forme fundamentalističkog totalitarizma, zbog intelektualne pustoši koju nameće svetu i zbog prezira prema ljudskim životima, koje svodi na suvišnost koju treba likvidirati. U stvari, današnje stanje sveta nas veoma ozbiljno, više nego ikada, suočava s crnim suncem skepticizma,

u čijoj se senci Hana Arent, filozof novog političkog utemeljenja, često nalazila, što ju je navelo da se više puta zapita da li, konačno, „politika još ima smisla".

Otvoreno se divim arentovskoj „rasudnoj vitalnosti", koju ja nazivam „nadživotom". Ne mislim, kad to kažem, na nekakav humanistički melem za izolaciju, jad i lično i političko uništenje. Tom rečju jednostavno želim da kažem da Hana Arent nije isključivo filozof koji ruši postojeće strukture. Naprotiv, ona s lakoćom dokazuje daje novo utemeljenje moguće: utemeljenje sebe, jednog naroda, političkog prostora-vremena. Taj napor podrazumeva veliku ljubav prema prošlosti i budućnosti i neverovatnu sposobnost za preporod. To je upravo stav koji ona zauzima kad prihvata De Tokvilovu misao: „Jednom novom svetu je potrebna jedna nova politika" i kada, kloneći se svakog pojednostavljivanja, razara političku tradiciju samo da bi je što bolje ponovo utemeljila. „Politika je stvar zajednice i uzajamnih odnosa različitih ljudskih bića." „Do propasti politike dolazi jer se institucije zasnivaju na porodici, kojoj politika osporava isključivu usredsređenost na ekonomsko zadovoljenje životnih potreba." „Politika se rada u međuprostoru - prostoru između ljudi - dakle, u nečemu što je izvan čoveka. Istinski politička supstanca u stvari ne postoji." „Sloboda postoji samo u prelaznom prostoru koji nalazimo u politici!'

Znači ü to da za Hanu Arent politika preuzima ulogu *Boga?* Ili bismo mogli reći, kao što sam pokušala da pokažem u svojoj knjizi o Hani Arent, da se ***Bog*** i ***biće*** spajaju, i u to u uznemirujućem mnjenju „nekoga", te jednine u okviru mnogostrukih veza? Budući imanentni, ***Bog i biće*** učestvuju u ili, bolje rečeno, oni postaju deo fundamentalno ljubavne i interaktivne naracije (koje je takođe politička, ako prihvatimo osnovno - grčko - značenje te reči), koju

ljudi, muškarci i žene, razvezuju, razvijajući višeznačnu temu svojih dela. Da li bismo mogli reći daje arentovska politika (prva ?) politika inkarnacije? I zaista, Hana Arent nas podseća na to da Isus, pozivajući se ***na Postanje*** (1, 27), potvrđuje razliku između muškog i ženskog roda („muško ***i*** žensko stvori ih") koja vaspostavlja ljudsku raznolikost kao bitan uslov za političku akciju. S druge strane, sveti Pavle, čovek zakona i spasenja, tvrdi da je žena stvorena „od čoveka" i „za čoveka". Da li bi se moglo reći da je Isus bio „političan"? U svakom slučaju političniji od Pavla, kaže ona odlučno. Čitajući Hanu Arent postajemo svesni dva moguća odgovora na nove opasnosti koje nam donosi sprega automatizacije ljudskog roda i fundamentalizacije religije. Prvi odgovor: galopirajuća depolitizacija ubrzaće čovekov povratak opštoj religioznosti; ova dugovremena situacija oslabiće uticaj političkog prostora. Drugi odgovor: birokratska konkretizacija ideje o suvišnosti ljudskog života, kao i instrumentalizacija nagona u fundamentalističkim pokretima dovešće do naglog vitalnog buđenja u sferi ***inter-esse.*** Drugim recima, ljudi, kao različiti pojedinci, ponovo će naći oslonac jedan u drugom, a kreativna subjektivnost će ponovo oživeti.

Po svojoj logici, ova druga mogućnost zahteva novo, drukčije utemeljenje (a ne jednostavan povratak njemu) grčko-judejsko-hrišćanskog autoriteta koji je čoveku podario želju za „zajedničkim svetom". Naravno, taj zajednički svet mora biti sazdan od raznovrsnih pojedinaca, od „nekih". Tu raznovrsnost Hana Arent definiše kao „centar politike". Na nama je da objasnimo taj dar na novi način.

Spas ćemo naći samo u jednoj novoj na ovaj način prosvetljenoj politici.

OD ISUSA DO MOCARTA: BITNA OSOBENOST HRIŠĆANSTVA[1]

- Kako ste reagovali kad Vas je arhiepiskop pozvao da učestvujete u seriji razgovora povodom uskršnjeg posta? Sta od Vas, po Vašem mišljenju, mogu očekivati hrišćani koji žele da čuju nešto o patnji? Sta o tome može ljudima da kaže jedan psihoanalitičar?

Pre svega, bila sam veoma iznenađena i počastvovana. I zaista, postavlja se pitanje: zašto? Kome je taj poziv upućen? Ženi, nastavnici, teoretičarki književnosti, psihoanalitičarki, predsednici Nacionalnog saveta za prava hendikepiranih osoba? Impresionirana sam tom novom publikom i pred njom osećam tremu. Sta od mene mogu očekivati katolici na ovom divnom mestu, u pariškoj crkvi Notr-Dam? U svakom slučaju, oni ne mogu očekivati ni predavanje, ni stručni kolokvijum, a pogotovu ne sat u psihoanalitičarevoj ordinaciji. Da li oni jednostavno traže moje prisustvo kako bih videla bol koji doživljavaju unutar svoje vere ? Upravo ta patnja mi je poznata iz knjiga i iz razgovara s pacijentima. Želim da je objasnim. U stvari, želela bih da stvorim jedan metod slušanja sagovornika koji ne samo što prevazilazi pasivno slušanje nego s ljudima uspostavlja vezu i prosvetljava ih. Možda bih na taj način omogućila hrišćanima da bolje shvate svoj lični duhovni razvoj i da uvide jedinstvenost hrišćanstva. I zaista, uviđamo

1 Razgovor s Kler Folšed, objavljen u *Paris Notre-Dame,* listu dijeceze Pariza, 16. marta 2006.

jedinstvenost hrišćanstva naročito kad ga poredimo s drugim verovanjima i ***spiritual revivals*** u kontekstu današnjih sukoba. Govorim o jedinstvenosti, koju ljudi, danas, u vreme globalizovanih sukoba, nerado pominju. Smem li glasno reći da hrišćanstvo, a pogotovu katoličanstvo, zaista nije ono što ljudi misle da jeste? Jer, unutar „onoga što verujemo" - o patnji, na primer - postoje zaista neverovatna znanja koja su možda savršeno relevantna za naše današnje brige. I obratno, možda su moderna znanja u stanju da pruže nova tumačenja mudrosti koja se krije iza tradicionalne dogmatike.

Moje tumačenje Hristove Muke navodi me da sanjam o savezništvu koje je neophodno kako bismo pružili otpor rastućem varvarstvu. Međutim, postoji nešto što je važnije od eventualnog združivanja hrišćanstva i drugih religija zahvaćenih fundamentalizmom. Reč je o ujedinjavanju hrišćanstva s vizijom - koju ja podržavam - čoveka kao složenog bića. Potekla od hrišćanstva, ova vizija, koja je sada nezavisna, teži da objasni riskantne puteve slobode. Nas će ujediniti savezništvo hrišćanstva i te nove vizije jer je reč o savezništvu koje, nadvladavajući istorijske rascepe, ne zaboravlja na patnju.

- Patiti, šta to znači?

Moj rad, psihoanalitički rad, i moje životno iskustvo ubedili su me da sreća nije ništa drugo do žalost posle patnje (parafraziram madam De Sevinje, koja kaže da je „slava sjajna žalost posle sreće"). Pacijenti mi poveravaju svoje neizmerne patnje - pre nego što uvide da patnju nije moguće iskoreniti i da nju treba izdržati i preživeti. To znači da čovek mora uspostaviti nove veze, pronaći nove jezike, otkriti nove kreativne sposobnosti, jedan drukčiji

odnos prema vremenu. Ukratko, treba doživeti preporod i dostići osećanje smirenosti i radosti. Za mene je napuštanje moje zemlje bilo bolno iskustvo. To je iskustvo bolno, čak i kad je, po svemu sudeći, „uklapanje" u novu sredinu „uspešno". Mada su prednosti podjednakog statusa neosporne, život jedne žene i majke pun je zamki. Glavna junakinja mog romana *Opsesija* (1996) biva na kraju obezglavljena! Sinovljevo neurološko oboljenje me je približilo svetu hendikepiranih, koji su još prilično izolovani u našoj Republici bratstva i jednakosti. I tako sam se našla u nekoj vrsti kriminalnog romana. Ubeđena sam, kao i Frojd (koji je krajem života pomno čitao kriminalne romane), da je društvo zasnovano na zločinu.

Međutim, ne mogu dati opštu definiciju patnje. O kojoj je patnji reč? O patnji ljubavnika? O patnji nezaposlenih? Hendikepiranih? O patnji žene? O strančevoj patnji? O patnji samrtnika? Svaka od tih patnji je neshvatljiva i samo jedan univerzalan diskurs - psihoanalitičarev, kako se nadam, a ponekad i umetnički diskurs, može razotkriti istinu o ovim patnjama.

- Da lije neophodno iskusiti patnju da bi čovek o njoj mogao govoriti ?

Čovek koji tvrdi da nije iskusio patnju, nju jednostavno poriče. Naš psihički život - drugim recima, psihički život bića koje govori - rezultat je dugotrajnog „rada u senci negativnosti". Govorimo, dakle, o rođenju, razdvajanju, frustracijama, o raznim pomanjkanjima, što znači da, u stvari, govorimo o varijantama patnje. Osim toga, mnoge fizičke patnje praćene su psihičkim bolom, koji takođe može uticati na fizički bol i eventualno ga pojačati.

— Da li Vas postojanje patnje navodi da sumnjate u postojanje Boga?

Apsolutno ne. Nisam vernica, ali moji razlozi su filozofski i mnogo složeniji. Uostalom, zahtev da Bog bude svemoćno sredstvo za umirenje bolova predstavlja jednu vrstu nihilizma. Takav zahtev, u stvari, svodi Boga na jednu nepredvidljivost koja je odlika ljudske egzistencije.

- Hrišćanstvo i psihoanaliza ne tumače patnju na isti način. 0 kojim je razlikama, po Vašem mišljenju, reč i da li postoje dodirne tačke?

Još od antike, zapadna tradicija definiše patnju negativno, kao prestanak uživanja. Frojd nastavlja tu tradiciju kad objašnjava psihičku nelagodnost i prateće somatizacije kao posledice iregularnosti u seksualnom životu i frustriranih želja. Međutim, Frojd upotpunjuje svoje viđenje patnje kad analizira melanholična i depresivna stanja i kad u teoriju o nesvesnom uključuje, pored principa zadovoljstva, i nagon smrti.

U polisemiji termina „patnja" neminovno nailazimo na psihoanalitičke i hrišćanske konotacije. Ipak, razlike između hrišćanskog i psihoanalitičkog tumačenja su znatne. Pre svega, za psihoanalizu, psihička patnja nikako nije vrednost, već predstavlja posledicu suzbijanja nagona. Patnja nam dolazi zbog otpora zadovoljstvu, zbog želje „da suzbijemo želju da znamo". Hrišćanstvo, s druge strane, od početka valorizuje bol kao neizbežan put ka Očevoj ljubavi. Osim toga, hrišćanstvo ne zaboravlja da totalno sublimira taj bol pomoću muzike, slikarstva i književnosti. Pored toga, hrišćanstvo „seksualizuje" bol, manje-više nesvesno. Ta seksualizacija se eventualno ispoljava u ,,sadomazohizmu" ispaštanja i mučenja tela.

Ipak, postoje dve dodirne tačke. Psihoanaliza priznaje patnju kao integralni deo bića koje govori, ceneći pri tom jezik ne samo kao istinski medijum celokupnog doživljaja patnje već njenog olakšanja (govorimo ***operlaboraciji*** i ***sublimaciji).*** Tridentski sabor i barokna umetnost u periodu posle Sabora s većim intenzitetom izražavaju hrišćanski stav prema patnji, što će imati revolucionarni uticaj na moderna vremena. Tridentsko katoličanstvo je konačno izvuklo patnju iz uobičajenog konteksta iskustva žrtve - pretvorivši je u uživanje. Umetnost posle Tridentskog sabora nam u suštini kaže da ni patnja ni uživanje ne mogu biti u potpunosti izraženi, što znači da ih možemo izraziti samo putem transpozicije, pomeranja, eliptičnosti i sažimanja - u telesnosti reči, zvukova i slika. Na kraju tog procesa smejemo se patnji kao takvoj, desakralizujući je samim gestom predstavljanja, gestom koji je prepoznaje i pripitomljava. Eto karakterističnog znaka evropske kulture, njene protivteže patnji. Ta protivteža, koja nije zaštitila evropsku kulturu ni od užasa ratova, ni od užasa šoe, kulminira u onome što danas nazivamo „slobodom izražavanja". Ta nam sloboda, uz prava čoveka, ostaje kao jedini odgovor globalizovanim eksplozijama nagona smrti.

- Često se kaže da brišćani cene patnju, čak uživaju u njoj. Sta mislite o tome? Na primer, u tekstu Blaženstava čitamo „blago onima koji plaču". Da li biste rekli da je to pohvala patnji?

Vrednost tog teksta je u tome što, prekidajući vezu između bola i krivice, na izuzetan način doprinosi ljudskoj slobodi. Pre svega, zahvaljujući „Blaženstvima" patnja više nije patnja i sramota. Kada deprimiran čovek, oslobodivši se inhibicija, plače na kauču, psihoanalitičar zna da se pacijent za jedan korak udaljio od samoubistva. Dešava se, ipak, da to

oslobađanje od osećanja krivice zbog nevolje mami čoveka da uživa u predavanju bolu. Čovek se čak nalazi pred iskušenjem da upotrebi svoj bol kao sredstvo učene. Ipak, odnos prema bolu se menja tokom istorije hrišćanstva. Dok Ignacije Lojola često plače, Tereza iz Avile ume da preobrati svoju patnju u ekstazu, često kritikujući naklonost svojih monahinja ka melanholiji. Pisala je kako je „zastrašuje" preterani asketizam Jovana od Krsta, njenog „malog Seneke".

- Tvrdite da je hrišćanstvo protreslo viđenje i shvatanje patnje? Na koji način? Sta čini hrišćansku koncepciju novom, koja su njena ograničenja?

Treba reći da je hrišćanstvo jedina religija koja se patnji obraća sa „ti" i koja patnju pripitomljava. To se vidi i u kulturi posle pojave hrišćanstva. „Smiri se, Patnjo, malo tiše tuži", kaže Bodler. Idući korak dalje, Prust kaže: „Ideje su zamena za tugu." Sta patnja čini za nas ? Tri misli mi padaju na pamet. Ona nam daje pravo na bol; ona nas upućuje na saosećanje - učešće u patnji drugog suptilnom rečju a i socijalnom akcijom; najzad, ona nam otkriva zadovoljstvo, „tog nemilosrdnog dželata" (opet Bodler), koje drema pod velom nelagodnosti. Ove i druge misli koje čovek može naći u hrišćanskoj literaturi i literaturi nadahnutoj hrišćanstvom svedoče o izuzetnom poznavanju psihičkog života. Hrišćanstvo nije, u strogom smislu, stvorilo „znanje" o poreklu i preobraženjima ovih psihičkih stanja, ali ih je opisalo na nedostižno suptilan način, što se naročito vidi u radovima mistika.

Koje su granice hrišćanske patnje? Postoji opasnost da će saosećanje infantilizovati čoveka koji pati, pretvorivši ga u objekt nege, ne podstičući njegovu želju da postane politički subjekt. Hendikepirane osobe, na primer, do

te mere osećaju odbojnost prema takvom saosećanju da bezmalo poriču patnju. One na taj način zadržavaju pravo na svoje svakodnevne borbe, odbijajući da neko o njima „vodi računa". Osim toga, saosećanje je nemoćno pred fenomenom koji nazivam „novim bolestima duše" (vandalizam, narkomanija, teške somatizacije). Najzad, postoji patnja u vidu nasilja kojeg čovek nije svestan i koje se ispoljava, eksplozivno, u obliku smrtonosnih rituala. A ponekad se to nasilje manifestuje kao osvetnička svirepost, progon jeretika i krvavi verski rat.

Ipak, lucidnost mučenikovog svedočanstva, u kojem osećanje neizdržljivosti biva ublaženo preciznošću jednog muzičkog stila koji poštuje granice izražajnosti, predstavlja dragocenu tradiciju katoličanstva. Oslanjajući se, naravno, na dostignuća biologije i genetike, naše moderno bavljenje patnjom mora takode da obuhvati analizu ove katoličke tradicije kako bismo mogli bolje da analiziramo (u etimološkom smislu reči analizirati, što će reći „raščlaniti", ,,dekonstruisati") nove varijante patnje. Te varijante zahtevaju sve preciznija, sve suptilnija tumačenja. Samim tim, naš diskurs o toj temi mora biti sve precizniji i sve suptilniji.

S druge strane, reklo bi se da je današnja televizijska kultura potpuno ravnodušna prema patnji. Ta kultura bira saosećanje najnižeg nivoa, odbacujući uzdržanost kojom se odlikuje religija i prigrlivši krajnji voajerizam, postižući tako izopačenu glorifikaciju ljudske bede u „reality shows". Jedan levičarski dnevnik je želeo da zna zašto sam se angažovala u Nacionalnom savetu za hendikepirane osobe. Opisala sam im svoj rad s psihički i mentalno hendikepiranim osobama u eskperimentalnoj školi Bonej, u klinici La Bord, u bolnici Studentskog grada, u bolnici Salpetrijer. Govorila sam o iskustvu koje sam stekla kao majka, kao psihoanalitičar. Međutim, to im nije bilo dovoljno. Prema njihovom

mišljenju, trebalo je doslovno biti deo sveta hendikepiranih. Na kraju sam im rekla da sam se angažovala, između ostalog, kako bih mogla javno da kažem da takva pitanja ne smeju biti postavljena, da niko nema pravo nekoga da pita zašto se angažuje. Da li iko postavlja takva pitanja nekome ко se bori protiv rasizma, protiv antisemitizma, protiv socijalne ekskluzivnosti? Posle dva stoleća „prava čoveka", borba protiv tih oblika patnje je ***prirodna.*** Međutim, čovek je još primoran da ljudima objašnjava patnju hendikepiranih, umesto da svu energiju koncentriše na konkretnu akciju koja bi svakom hendikepiranom pojedincu, bez obzira na bol od kojeg pati, otvorila svet mogućnosti. Verovatno pogađate da ovaj razgovor nije nikad bio objavljen.

Ne, nisam zaboravila da razgovaramo o hrišćanskom shvatanju patnje i o sekularizovanim varijantama tog shvatanja. Međutim, za razliku od Frojda, ne mislim da je religija iluzija i izvor neuroze. Došlo je vreme da priznamo, bez bojazni da ćemo „prepasti" vernike i agnostike, da je hrišćanstvo temelj humanizma. Naravno, humanizam raskida s hrišćanstvom - međutim, ne treba zaboraviti da bi taj raskid bio nemoguć bez hrišćanstva. Staviše, govorimo o raskidu koji je samo hrišćanstvo najavilo, budući jedina religija pred iskušenjem da prestane da bude religija. To se dešava kad hrišćanstvo muči i ubija samog Boga. Da li ta „praznina" (kako kaže Urs fon Baltazar) koja zauzima mesto Boga sakralizuje ili, naprotiv, desakralizuje patnju? Upravo pod kupolama hrišćanskih crkava patnja se uzdiže u obliku zvučnih varijacija. Te nas zvučne varijacije smiruju, a nekad i omogućuju naše vaskrsenje. Patnju čak može predstaviti karnevalski smeh pred crkvenom portom. Nije li Dante svoju molitvu, u obliku ***Božanstvene komedije,*** napisao u okviru hrišćanske tradicije? Sam humanizam neće nikad izbeći ćorsokake svog racionalizma ako ne produbi razumevanje svojih izvora.

- Čovek bi za neke delove Vašeg teksta rekao da ih je napisala hrišćanka. Sta biste Vi na to rekli? Zašto Vas je Hristova patnja tako duboko pogodila?

Vaša opaska bi se mnogo dopala mom ocu. Pravoslavac, on je studirao teologiju pre nego što je prešao na medicinu. Samo moje prezime znači „Hristova".

No, vratimo se ozbiljnom razmatranju ovih pitanja. Hristos je jedini bog koji pati i umire pre nego što će vaskrsnuti. Možda bi nam milije bilo, kao Ničeu, Dionisovo pijanstvo. Mislim, međutim, da je hrišćanstvo, načinivši od svog Boga jednog Čoveka bola, razglasilo svoje otkriće da je depresija neizbežna i odlučujuća etapa u razvoju mišljenja (što dokazuje „depresivni stav" kod deteta koji prethodi sricanju jezika). Taj proces nam takođe pokazuje daje patnja naličje stvaralačkog zanosa (na primer, umetnika). Posle pojave hrišćanstva, manjkavost je deo samog bića, samog vrhovnog Bića, a i svake pretenzije na Apsolut. To nije neka anahronistična „nauka o regresiji", već neverovatno sazrevanje uslova i sposobnosti za mišljenje! Bilo je potrebno interiorizovati nasilje u patnji, proći kroz njegove strahote i slasti kako bismo ga mogli smiriti. Smirujemo nasilje time što ga spajamo s „ljubavnom inteligencijom" u „bezgraničnoj intelektualnoj ljubavi" kojom Bog sebe voli - sve do trenutka svoje patnje i smrti (služimo se Spinozinom definicijom božanskog).

Vidite, kada pokušamo da rasvetlimo misteriju hrišćanstva polazeći od psihoanalitičkog iskustva i filozofije, a i od umetnosti i književnosti (koje često prethode filozofiji), uviđamo, u stvari, da nas Hristos vodi Mocartu, uviđamo da hrišćanstvo prečišćava patnju, pretvarahući je u radost. Poslušajte „Miserere nobis" iz Mocartove ***Mise u c-molu:*** posle žrtve dolazi spokojstvo, a zatim ekstaza. Eto neočekivanih veza. O tome bi mogli, između ostalih, da porazmisle oni koji su zaluđeni Alahom.

- Da li psihoanaliza može objasniti patnju?

Psihoanaliza niti objašnjava niti sudi. Ona je zadovoljna kad doprinese promeni. Međutim, to se retko dešava. Psihoanaliza je umetnost, poziv, i za psihoanalitičara i za pacijenta. Alhemija psihoanalize od mene traži da se pridružim patnji drugog, da sebe projektujem u njega. Istovremeno se moram od njega udaljiti kako bih razumela jednu nelagodnost koja je različita od moje. Samo tako mogu paćeniku, koji je sad pacijent, sugerisati privremeni smisao koji će mu omogućiti da krene od početka. Rekla bih da su transfer i kontratransfer moderna varijanta oproštaja, pardona. Ja tu reč pišem ***par-don.*** Kao i pretrpljen ili zadat bol, patnja nikad nije izbrisana. Međutim, posle analize, i patnja i bol postaju deo moje sposobnosti da mislim i delim svoje iskustvo s drugima - drugim recima, deo moje sposobnosti da stvaram. Neka vrsta preporoda.

- Mislite li da žene bolje podnose patnju?

Ženski mazohizam nije datost koja odoleva analizi. Kontekst je patrilinearna porodica, u kojoj anatomske razlike između muškog i ženskog roda bivaju podređene očevom autoritetu i muškoj seksualnosti. Međutim, čak i pod takvim okolnostima, žene proživljavaju svoju patnju u vremenu novih početaka, u vremenu procvata, u mnogo manjoj meri opterećene opsesivnom strepnjom od smrti. One se prilagođavaju patnji, prečišćavaju je - makar to dovelo do samoubistva (Virdžinija Vulf). Ali, žene takođe umeju da ublaže patnju uronjavanjem u „čisto i nečisto" sveta, kao što je to učinila Kolet. I muškarci mogu to činiti, na svoj način... pod uslovom da ne zaborave svoju ženskost. Mistici su prvi to uočili, a zatim i neki pisci (na primer, Džejms Džojs).

- Da li smatrate da patnja može voditi nečem dobrom? Da li ste ikada odbacili patnju koja Vam se činila besmislenom?

Ne prihvatam patnju. Uvek pokušam da je preobrazim u nešto drugo. Uzmite, na primer, razočaranje u ljubavi. U tom slučaju ne bih nikad tražila kompenzaciju u nekom drugom „dobru" - materijalnom, intelektualnom ili duhovnom koje je određena ljubavna veza mogla pružiti. Sta, dakle, činiti, budući da svaki entuzijazam, kao što je ljubav, uvek na kraju ispoljava svoja ograničenja i manjkavosti ? Nikako ne smemo dopustiti da padnemo u mentalnu klopku koja će nas navesti da verujemo kako će patnja biti iskupljena nekim hipotetičnim „dobrom". Naprotiv, moramo se zapitati da li je, na primer, bol brat blizanac preterane idealizacije. Umesto da ostane u latentnosti „prihvatanja" situacije", ili da traži osvetoljubivo zadovoljenje u jednoj rastavi punoj mržnje, subjekt mora jednostavno dozvoliti svojoj nelagodnosti da iščili, po nekoj sopstvenoj logici. U ovom kontekstu, dobro može biti jednostavno prevazilaženje patnje, njeno pražnjenje pomoću mišljenja i sublimacije. Ako, na primer, mislim da pisanje knjige predstavlja to „dobro" koje mi čini dobro, onda za mene napor koji pisanje knjige zahteva neće biti odricanje, patnja. Osim toga, još od godina adolescencije odbacivala sam apsurdne patnje koje mi je naturala domovina u svojoj želji da se prikloni takozvanom komunističkom idealu. Tada sam se, prišavši disidentima, opredelila za destaljinizaciju, što nije bilo bezopasno. Tada nismo mogli ni sanjati o padu Berlinskog zida.

„PATITI"

Razgovori u vreme uskršnjeg posta, 19. marta 2006[1]

Hvala Vam, draga An-Mari Peletje. Svima zahvaljujem na pozivu da učestvujem u ovim čuvenim razgovorima koji se održavaju u vreme uskršnjeg posta.

Ne možemo, ***sada i ovde,*** početi razgovor o dobro poznatoj i strahotnoj temi „patiti", a da ne započnemo s Jovom i Rahelom. Takode nam je dužnost da se setimo užasa šoe. Imajući smisao za političku i versku istoriju, Vi ste, gospodo, upravo to učinili. Verujem da sam, slušajući Vaše reči, čula odjeke pokajanja Jovana Pavla II, čoveka koji je na mene ostavio dubok utisak. Neću se stoga vratiti tim važnim temama.

Govoriti o patnji, govoriti patnju - kažete, a ja čujem Bodlerovu pesmu „Pribiranje": „Patnjo, daj mi ruku, priđi mi." Ove reči nisu ni poziv na ćutnju ni pomirenje s neizrecivošću. Tu smo, zajedno s autorom ***Cveća zla,*** u centru katoličkog iskustva i umetnosti, koja s tim iskustvom ide u korak, ili se od njega udaljuje. Katoličko iskustvo i umetnost sebi dozvoljavaju, po prvi put, da bolu kažu „ti", skidajući s njega plašt koji skriva sram, odvajajući bol od žalbe u kojoj čujemo plačni glas kivnosti, otkrivajući skandal gde čujemo grdnju straha koji je prerušen u srdžbu.

1 Tekst je verzija predavanja, održanog u crkvi Notr-Dam u Parizu, u okviru razgovora o veri i savremenoj misli. Razgovor Julije Kristeve i An-Mari Peletje odnosi se na „patnju". Tekst je prvi put objavljen u zbirci *Voici l'homme,* Parole et silence, Paris, 2006.

Zelela bih, nakon reči An-Mari Peletje, da kažem nešto o ovoj hristovskoj terapiji za nelagodnost, terapiji koja deluje muzičkom prefinjenošću reči, a i oslanjanjem na socijalnu pravdu i na onostranost.

Pred vama je, dakle, dame i gospodo, žena, psihoanalitičar, nastavnik, pisac, koja je, mada nije vernica, .ubeđena da „genije hrišćanstva" unosi bitne promene u religijsko iskustvo bića koja govore. Povrh toga, on to iskustvo dalje razvija. Reč je o novinama čiju otkroviteljsku, revolucionarnu moć još nismo procenili. U današnjem sudaru religija, i sami hrišćani se ustežu da priznaju - i da razglase kako bi to drugi priznali - tu moć kao „osobenost hrišćanstva".

Medu ovim karakterističnim novinama možda je najrevolucionarnije novo viđenje patnje. Rekli bismo da je možda paradoksalno to što je ovo viđenje istovremeno univerzalno i ne sasvim tajanstveno. Dozvolite mi da objasnim.

Hristova patnja na krstu, koja je pred vama, preda mnom, koja zaokupljuje ljude u ove dane posta pred vaskrsenje - hristovska patnja, manje je tajanstvena od drugih misterija s kojima se vernici suočavaju - mislim na misterije kao što su devičansko rođenje Bogočoveka i vaskrsenje. Nalazeći se između dva pola - mislim na inkarnaciju (bezgrešno začeće Marije, po Ani, njenoj majci, i Isusovo devičansko rođenje milošću Svetog duha) vaskrsenje Sina božjeg, koji, sedeći pored Oca, s desne strane, obećava vaskrsenje svim telima - ***Hristova patnja,*** istovremeno je paroksizam patnje i iskustvo koje možemo, sasvim jednostavno, podeliti.

Evo činjenice koja je pred nama: „Za Jevreje, to je skandal; za Grke, ludilo!' I zaista, kao što vidimo, patnja i smrt Bogočoveka su složene. Reč je jednoj složenosti koju hrišćanstvo, tokom svoje istorije, ne prestaje da analizira i sve preciznije definiše. Dodaću da je to složenost koja neminovno

ostavlja dubok utisak na modernog čoveka, na modernu ***ženu*** kao što sam ja. Osvrnuću se na tri aspekta.

Patiti fizički i psihički; mučeno telo i napuštena duša. S jedne strane, bičevanje i razapinjanje na krst: „Oče moj, zašto si me napustio?" S druge strane, Hristos na krstu koji me poziva na utapanje u bezmerni bol istovremeno je uteha kakve nikad nije bilo. To su blagodeti i zamke saosećanja.

Međutim, da li Hristovo uništenje prilikom njegovog silaska u pakao, dakle Sinovljevo uništenje, istovremeno uništava i Oca? Pitanje koje hrišćanska istorija ne izbegava danas pogotovu ne smemo izbegavati. I zaista, ako „smrt Boga" shvatimo kao nihilističku katastrofu, tu smrt takođe možemo razumeti kao uslov ***sine qua non*** večnog povratka. Povratak religioznosti ili povratak „svetoga"? U tom ću kontekstu ispitati ono što nazivam „suverenom patnjom", koju grčki jezik označava rečju ***kenoza.***

Ali, šta je - ako nije sublimacija - ta „bezgranična intelektualna ljubav" kojom Bog voli sebe u patnji svoga Sina, voleći sebe kroz sopstvenu patnju, pre nego što će, činom pomirenja, uzdignuti Sina? Dakle, to jedino može biti proživljavanje patnje u smirenosti misli, u procvatu umetnosti - u nekoj vrsti radosti. To je moja treća tačka.

Saosećanje, suverena patnja, sublimacija - tri verzije patnje, suočavanje s patnjom, proživljavanje patnje.

1. Osuđen kao pobunjenik, čak kriminalac, da bude razapet na krst, jednu od najsramotnijih kazni, Hristos ne doživljava svoju fizičku i psihičku patnju kao kaznu, propisanu zakonom, zajedno ogrešenje. Ova ***nevinost paćenika*** ukazuje, već prilikom Tajne večere, na poseban status patnje u hrišćanstvu. Od tog trenutka u hrišćanstvu bol i smrt su neizbežni medijum za hristovsku poruku, koja je pre svega reč - ljubavna reč. Dozvoljavajući da ga razapnu na krst, Hristos, u stvari, govori da je patnja

bitan element pomirenja između čoveka i Boga. Kako, dakle, shvatiti ovu patnju koja nije nametnuta, već predstavlja bitan element koegzistencije čoveka i Boga, patnju koja nam govori da je hrišćanin čovek bola i ljubavi? Ovaj postulat tako duboko prožima zapadnu kulturu da često i ne pomišljamo da ga povežemo s Hristom kad ga, na primer, prepoznamo u nekom književnom delu. Uzmimo, recimo, ***Pesmu o Rolandu:*** „Čovek koji je mnogo patio, mnogo je naučio." A Ronsar kaže: „Zapisaću svoje teške boli: / na stotine listova tvrđih od dijamanta, / da ljudi znaju jednog dana / koliko pati čovek koji voli!' Znamo šta o patnji kaže Lafonten: „Radije patiti nego umreti, to je čovekovo geslo!"[1] Prosvetitelji su, trudeći se da podriju božanski autoritet, do te mere bili protiv patnje da su joj pretpostavili radost... smatrajući je važnijom i od razuma. Da citiram Didroa: „Čovekov jedini zadatak je da bude srećan."[2] Ili Rusoa: „Kao što izbegavati da nekome učinimo nažao predstavlja prvi korak ka dobroti, tako je izbegavanje patnje prvi korak ka sreći."[3] Isti Ruso napisao je u jednom pismu gospođi Sen-Zermen: „Nadam se da će ljudi jednog dana suditi čoveku kakav sam bio na osnovu patnji kroz koje sam prošao."

Nevina samoća, mučenog tela, napuštene duše („Eli, Eli, lama *sabahtani*", ***Jevanđelje po Marku,*** 15, 34) - ima li samoće koju ovaj zov i ovaj muk ne opsedaju? Hrišćanska patnja je iskustvo koje može biti podeljeno. Pre svega, to iskustvo dele čovek i Hrist. Prihvatajući patnju, koju deli s ljudima, Hristos daje neviđeno dostojanstvo čovekovom susretu s Bogom. Pored toga, patnju dele ljudi i između sebe, otvarajući put ka ublažavanju patnje. Ali, oni patnju mogu ublažiti samo ako je razumenju, imenuju i pogledaju u oči.

1 „Smrt i drvoseča".
2 *Razgovori s Katarinom II,* druga glava.
3 *Julija ili Nova Eloiza.*

Od ove složene alhemije, kojom hrišćanstvo sakralizuje patnju samo da bi je što bolje desakralizovalo, ali isključivo sublimacijom (kako kažu psihoanalitičari), preostaje nam samo, uopšteno rečeno, ideja o Hristu utešitelju. Taj Hristos utešitelj poistovećuje se s čovekovom nelagodnošću, neprestano mu pružajući ogledalo svoje patnje, omogućujući mu da tu projektuje svoju patnju. Upravo u tom prolaznom zajedništvu, umirući kao čovek, umesto ljudi, Isus ih oslobađa grehova i otklanja Zlo sveta. Pa ipak, znamo daje taj razgovor između dveju patnji, tu zaraženost patnjom, tu ***con-passio*** (patiti s drugima, mojim bližnjima) uvek bilo moguće (i još je moguće) tumačiti na dva načina.

a) U poruci koja nam kaže da samo patnja donosi spasenje, patnja biva erotizovana ***investirana,*** kako se kaže jezikom psihoanalize). Tada dolazi do rituala mučenja tela. „Ja" postojim samo ako patim; postojim samo ako osećam bol; bez bola, moj život je besciljan, čista dosada. Psihoanaliza dobro poznaje ova „doloristička" stanja koja primećujemo u sadomazohizmu, u uživanju u depresivnosti, te u „graničnim stanjima" koja se približavaju psihozi.

b) S druge strane, ***con-passio,*** pak, dovodi do moralne solidarnosti, bez presedana u istoriji, s čovekovom ranjivošću. Više od dve hiljade godina, sve do hrišćanskog humanizma novijeg datuma, hrišćanski moral se napaja ovim saosećanjem. Stoga treba pohvaliti velikodušnost milosrdnih dela koja prevode ovaj moral u praksu. U mom angažmanu s hendikepiranim osobama, na primer, imala sam prilike da se uverim u izuzetnu vitalnost hrišćanskih institucija, koje, zajedno s vernicima koji takođe saosećaju, hrabro, na svoj način, ispravljaju propuste zakonodavaca i političara. Međutim, uverila sam se da i u ovom pristupu problemu postoje ograničenja. Na primer, postoji

opasnost od infantilizacije osobe kojoj pružamo pomoć, a takode se dešava da ta osoba, koja postaje objekt koji pati i koji treba lečiti, biva izvađena iz toka socijalne istorije. Sasvim je shvatljivo zašto, još od Didroa, još od njegovog ***Pisma o slepima onima koji vide*** (1749), hendikepirane osobe, muškarci i žene, kao i njihovi bližnji, odbacuju saosećanje i milosrde kako bi stupili u političku borbu, kako bi se borili za podjednake mogućnosti i podjednaka politička prava za sve. Da bi došlo do ove političke solidarnosti neophodna je politička solidarnost između ljudi koji pate od raznih oblika socijalne ekskluzivnosti i onih koji su manje-više pošteđeni. To nas prisustvovanje patnji drugoga, neophodno ako želimo da promenimo naš „način gledanja na stvari" i učinimo solidarnost efektivnom, podseća na našu fundamentalnu ljudsku ranjivost, koja je na raskršću biologije i značenja. Treba, ipak, priznati da hrišćanski humanizam, kad se ne ograničava na dolorizam, omogućuje verniku da spozna tu ranjivost u samom sebi. Ta spoznaja će ga najbolje osposobiti da učestvuje u političkim borbama u ime ljudi koji pate. Koliko je onih koji se kunu u princip bratstva Francuske Republike, a koji su u stanju da se pridruže toj borbi ?

2. Ipak, ako se ograničimo na jedan vid, koji nazivam humanističkim, hrišćanske patnje, zanemarićemo druge ideje koje su protresle samu metafiziku.

Isus poprima ljudsku prirodu, totalno iscrpljujući njene fizičke (bičevanje, usmrćivanje tela) i moralne granice (Bog Otac koji me napušta, gubitak Duha), kako bi se što više približio Bogu, kako bi se s njim pomirio. Rekla bih, prebacujući ovaj Hristov čin na antropološki plan, da on, pateći zato što želi da misli izvan granica mogućeg i određenog, nama pruža jedno iskustvo u kojem prepoznajemo

sopstvene želje i misli, koje, po definiciji, ne mogu biti ispunjene. Naše želje i misli - zauvek neispunjene, uvek opterećene sveprisutnom strepnjom, sazdane su, u nezavršenom procesu ljudskog sazrevanja, od razdvajanja, zabrana, odricanja, modulacija nagona i sublimacija zadovoljstava. Kao da nam hristovska poruka kaže kako svaki od nas pati ako (i zato što) misli o „onozemaljskom" svetu. Preciziraću: to se dešava „putem" tela, što znači da nam misao omogućuje prolazak kroz patnju. Tu razaznajemo jedno novo ***iskustvo mišljenja*** u hrišćanstvu. Ta misao nije račundžijska, presuđivačka ili misao koja se na bilo koji način nečemu prilagodava, već misao koja je prisutna od trenutka zadovoljstva pa sve do ***patnje.***

Tokom više godina sam slušala jednu razumnu, kultivisanu i inteligentnu pacijentkinju koja mi se žalila „kako ne može da piše". Bilo joj je potrebno mnogo vremena da shvati da ne postoji ništa što sprečava pristup ogromnim unutrašnjim bogatstvima njene psihe. Naprotiv, njene su teškoće poticale od njene nesposobnosti da sebe poništi, da izađe iz sebe. To narcisističko (i, opštije rečeno, psihološko) poništenje je bolno, ali nije li to preduslov za mišljenje, stvaranje, pisanje?

Koji su modaliteti, stari i novi, prolaska kroz patnju? Vratiću se tome pre svog zaključka, ali, u međuvremenu, predlažem da učinimo još jedan korak.

Da li se Isus, u svojoj patnji, obraća isključivo ljudskoj prirodi? Da božji Sin, koji dopušta svoje uništenje, ne uništava i samog Boga? Sto se teoloških debata tiče, to je pitanje još otvoreno. Da li se danas možemo vratiti tom pitanju? Patnja do smrti, o kojoj govori sveti Pavle, obeležava Hristovo iskustvo ograničenja, uniženja, poniženja i iscrpljenja. Pitanje ostaje: da li je ***patnja do smrti*** posledica isključivo Hristove ljudskosti, ili ona, povrh toga, utiče

na samu prirodu njegove božanstvenosti, što će reći - na prirodu same božanstvenosti? Zar Hristos, posle Tajne večere i pred samu Muku, ne kaže Filipu: „Ti me vidiš, a ne vidiš Oca?"[1] Rekla bih da protestanti i pravoslavci obraćaju više pažnje tom „silasku [samog Oca] u najniže nizine Zemlje".[2] Grčki jezik označava Hristovu smrt imenicom ***kenosis,*** koja je na mene ostavila veliki utisak kada sam bila dete. Ta reč znači „nebiće", ,,ništavilo"iscrpljenost", „ništavnost", ali takođe „bezumnost" i „varljivost" (pridev ***kenos*** znači „prazan", „beskoristan" i „uzaludan"; glagol ***kenoun*** znači „isprazniti", „preseći", „uništiti"). Priznati čovekovu ništavnost ne znači da osuđujemo Boga, ako prihvatimo da je „onaj koji je sišao takođe onaj koji se popeo",[3] i da je konsupstancijalna slika Boga: „On je sve stvorio, i sve je stvoreno za njega!'[4]

Zbog toga kažem da je sam Bog „paćenik", u hristovskoj patnji, i da taj skandal, koji teologija izbegava, predskazuje moderna vremena „smrti Boga. Bog je mrtav, sam Bog je mrtav", nečuvena je, strahovita predstava, „koja predstavlja najdublji ambis rascepa".[5] Ali, kakav terapeutski potencijal! Kakva neviđena obnova čovekove sposobnosti da misli, da želi - u ovom mučnom istraživanju patnje, istraživanju koje vodi do istovremenog gubitka duha i tela, do smrtne patnje! Otac i Duh se mogu ponovo roditi upravo zato što su smrtni, zato što su uništeni i to zahvaljujući Coveku bola, koji misli i koga misao dovodi do patnje i smrti. Misao može ponovo početi. Da li je to krajnji oblik slobode koji hrišćanska patnja oglašava? Ničeu nije promaklo da ovaj ulazak u ***kenozu*** i izlazak iz nje

1 *Jevanđelje po Jovanu, 14,* 7-12.
2 Pavlova *Poslanica Efešanima,* 4, 9.
3 *Ibid.,* 10.
4 Pavlova *Poslanica Kološanima,* 1,16.
5 Hegel, *Filozofija religije,* III.

daje ljudskoj i božjoj smrti na krstu „upravo tu slobodu, tu suverenu ravnodušnost [koja uzdiže patnju] iznad svake kivnosti?"[1]

Taj prekid - mada trenutan - Hristove veze s Ocem, i sa životom, ta cezura, „praznina"[2], omogućuju ne samo formiranje jedne slike već i izražavanje, kroz priču, određenih psihičkih katastrofa koje prete navodnoj uravnoteženosti svakog pojedinca. No, treba reći da ga te slike i priče isceljuju. Svačija istorija je dug period „rada u negativnosti": rođenje, odbijanje od dojke, razdvajanje, frustracija. Predstavivši taj prekid kao centralan za Hristov identitet apsolutnog subjekta, izrazivši ga, kroz Hristovu Muku, kao neodvojivo naličje Vaskrsenja, njime omogućuje svakom čoveku da postane svestan fundamentalnih drama svog života. Hrišćanstvo na taj način takođe stiče ogromnu katartičnu... nesvesnu... moć. Bio je neophodan dug naučni razvoj, naročito u oblasti humanističkih nauka, sve do skoka koji je omogućio Frojdovu psihoanalizu, kako bismo došli do psihoseksualnog razumevanja patnje u njenim varijantama. Dug put, koji smo tek započeli. A šta ako je Bog mogao doći do najlepše svesti o svom ponovnom početku samo kroz ***kenozu?*** Kažemo „najlepša svest" jer, u poređenju s patnjom - ***con-passio,*** vrhunska patnja ***kenoze*** je, paradoksalno, jedno smirivanje strasti: ona deerotizuje patnju. Staviše, apsolutna potreba ljudskog duha da teži ka Drugome, da želi Boga, da shvati smisao stvari, obelodanjuje se, odjednom, kao prazna, uzaludna, beskorisna. Upravo tom koegzistencijom apsoluta i ništavnosti želje hrišćanstvo se primiče samim granicama religioznosti. U stvari, rekla bih da nas ***kenoza*** ne vodi religioznosti već svetom, koje ćemo definisati kao prolazak misli kroz

1 Niče, *Antihrist,* 40.

2 Urs fon Baltazar, *Slava i krst,* tom III, 2, Novi savez.

nezamislivo: ništavilo, beskorisnost, uzaludnost, bezumnost. Dakle, govorimo o ***svetom,*** kojem moderno znanje, znajući mu uzroke, pokušava da pride. Već su se mistici usuđivali da krenu ovim stazama, kako svedoče reči Majstora Ekharta: „Zahtevam od Boga da me oslobodi Boga!' Ali, možda je Jovan od Krsta najbolje izrazio tu nemogućnost koju vidimo u napetosti između želje i misli, to ništavilo koje prati kao senka našu „uzaludnu potragu",[1] koja počinje potrebom da verujemo.

3. Saosećajna ili suverena, hristovska patnja je istovremena fizička patnja i patnja zbog psihičkog osećanja napuštenosti. Međutim, treba reći da obe te patnje vode pomirenju. Upravo Spinoza objašnjava ovu vrhunsku misteriju modernom čoveku: „Bog voli sebe neograničenom intelektualnom ljubavlju", kaže on u ***Etici*** V.[2] U stvari, Spinozina tvrdnja je prevod nečega što vernik već zna: naime, patnja je ne samo deo Hristovog „novog tela", tela vaskrslog Hrista koji se već „uzdigao" i sedi s Očeve desne strane, već i deo „obećanja" da će do vaskrsenja zaista doći. Budući da „beskonačna intelektualna ljubav" koegzistira (objašnjavajući ga) s egzistencijalnim bolom, zovemo je Bogom, i to nas ispunjava radošću. Pred toga, ističući, po prvi put, ***con-passio*** i ***kenozu*** kao dvojnost koja ne može biti odvojena od ljubavne inteligencije, genije hrišćanstva stvara snažnu ***protivtežu patnji*** u već pomenutom dvojstvu u kojem nalazimo dolorizam, i svu njegovu prikladnu moralnost, i smrt Boga. Ta protivteža nije ništa drugo do ***sublimacija*** ili ***perlaboracija*** patnje putem psihičke ili verbalne aktivnosti. „Ja", biće koje pati zato što želi/misli/voli/jeste voljeno, u stanju sam da sebi ***predstavim*** svoju muku i ***ta. predstava***

1 „Pesma duše i mladoženje".
2 Stav XXXVI.

je moje vaskrsenje. Zaljubljen u muku, moj duh je oživljava u kreacijama ljubavne inteligencije: u mislima, pričama, slikama i muzičkim delima.

Tako, znači, definišući patnju kao unutrašnji element ljubavne veze s Ocem koji nas voli, a i, samim tim, veze između ljudi, hrišćanstvo pre svega erotizuje nelagodnost. Povrh toga, hrišćanstvo definiše patnju kao iskustvo koje ljudi mogu podeliti. To znači da ona postaje deo mišljenja, čija je veza s ljubavnom imaginacijom neraskidiva. Nijedan čin nadahnut ljubavlju ne može ublažiti patnju ukoliko mu ne prethode reči, imaginacija, transfer/kontratransfer između tešenog i utešitelja. Hrišćanstvo to pokušava da postigne time što priznaje očajničku okrenutost (ovu verziju) idealnom Ocu. Ta okrenutost je idealna patnja koja otežava svaku drugu patnju. Hrišćanstvo upravo to čini kad tu ***p(at)erverziju*** pretvara u kreativnost, sublimaciju, umetnost življenja.

Pomislimo na Jovana od Krsta, koji razmišlja o čistoj patnji koju vidimo u božjoj nepristupačnosti. On tu patnju naziva „uzaludnom potragom", koja je potreba da verujemo. Pomislimo na Terezu iz Avile, njemu tako blisku, a istovremeno potpuno različitu od njega, koja taj bol pretvara u uživanje proživljeno kao „ekstaza", a ponekad kao smeli politički angažman. Aktivna u sferi crkvene politike, Tereza reformiše karmelitski red, duhovito opisujući svoj angažman kao „fikciju".

U istorijskom periodu posle Tridentskog sabora, barokna umetnost, reagujući na protestantsku reformaciju i uspon humanizma, nadahnjuje katolički život novom energijom koja dovodi do neverovatnog procvata muzike, slikarstva i književnosti. Ne poričući patnju, nalazeći stvaralačko nadahnuće u tišini, novi diskursi sublimišu lament, preinačujući ga u smirenost spremnu da se izrazi u

obliku radosti. Reklo bi se da ***Ecce homo*** ovde dostiže svoju punu lucidnost u jednoj novoj ***haecceitas,*** u jedinstvenosti koju je već Duns Skot nagovestio. Međutim, od tog trenutka ta jedinstvenost nije ništa drugo do ***jedinstvena sloboda stvaranja,*** sloboda koju uživaju ljudi Evrope, muškarci i žene, prolazeći kroz nesreće i mizerije, zakoračivši, tako, ka jednoj novoj univerzalnosti. Bićete u to ubedeni ako se setite „Miserere nobis" Mocartove ***Mise u c-molu.*** Dok hor peva „Miserere nobis", bol se prečišćava, pretvarajući se u božju milost, u slavu.

Ova naša civilizacija - od Hrista na oltaru do Mocarta, civilizacija za koju ceo svet zna, kojoj ne prete samo sile spolja već i naša nesposobnost da je obnovimo i na nov način razumemo, daje nam u amanet svoju suptilnu pobedu nad preobraženom ljudskom patnjom, svoju pobedu nad božjom patnjom do smrti. Na nama je da preuzmemo to nasleđe, da ga osmislimo i razvijemo kao protivtežu današnjim eksplozijama nagona smrti.

Totalitarni režimi i moderna automatizacija ljudskog roda (istovremeno različita od totalitarizma i u simetričnom odnosu prema njemu) teže da ukinu, iskorene ili ignorišu patnju kako bi je bolje nametnuli kao metod eksploatacije ili manipulacije. Nema bolje alternative različitim varvarizmima zasnovanim na negaciji patnje od beskrajnog preživljavanja nesreće: onako kako mi to činimo, onako kako vi to pokušavate da činite. Na jedan drugi način, a često „jedni protiv drugih". Protiv, ili ,,a ***priori*** protiv"?

Pa ipak, dok novi varvari, koji su izgubili sposobnost da pate, seju bol i smrt oko nas, dok se siromaštvo širi preko svake mere u globalizovanom svetu, u kome prebogate ljude ova situacija nimalo ne zabrinjava, zar nije jasno da su saosećanje i sublimacija i suviše slabašne da nas

spasu? Svakako. Međutim, tvrdim da nijedna politička akcija neće biti dostojna zamena za saosećanje i sublimaciju ako humanizam, koji je i sam patnja, u sebi ne nađe načina da razume i obnovi „ljubavnu inteligenciju" koja potiče od Čoveka bola i ostaje deo njega i Boga. Eto izazova za našu planetarnu eru. Za mene je taj izazov jedna uzbudljiva, trajna vokacija. Tom izazovu ćemo dorasti samo ako mislimo i delujemo zajedno, kao što nam sugerišu ovi razgovori.

GENIJE KATOLIČANSTVA

Kad pomislimo na život i smrt Jovana Pavla II, ne bismo rekli da je on bio reformator. Njemu je dovoljno bilo da zapanjenom svetu, zahvaćenom globalizacijom, otkrije genije katoličanstva. Ogromno je to dostignuće, u ovom vremenu nihilističkog očajanja i njegovog manijačkog naličja - fundamentalizma.

Ali, evo paradoksa: svet je čuo papin glas, glas tog čoveka vere, kad je proglašavao svoju veru u „prava čoveka". Izgovoren na francuskom, s papinim poljskim akcentom, nestašno, reklo bi se, i s uživanjem, taj izraz danas poprima sasvim novo značenje, koje obeležava jedan beskrajno dug proces prilikom kojeg religija postepeno prestaje da bude religija. Treba dodati da se ovaj proces podudara s usponom humanizma.

Budući da je Bog nesvestan i da nam sudar civilizacija otkriva da je metafizika istinita, danas neobuzdana i bez prepreka na svom putu, javljajući se u vidu globalizovanog elana tehnike, a i kao krhka spekulativnost, pitamo se, ovde na Zapadu, šta tu traži jedan papa. Međutim, Jovan Pavle je genijalno pretvorio najveće vrline katoličanstva (medu kojima je njegova vera) u oružje protiv opustošenja koje ova metafizika širi. Osim toga, on je postao ovaploćenje jednog spektakularnog mirnog otpora bez presedana. Kad se, razumejući njihove strepnje, obraćao

1 Tekst objavljen povodom smrti Jovana Pavla II u specijalnom broju dnevnog lista *La Croix* 8. aprila 2005.

narodima pod čizmom staljinističkog totalitarizma recima „Ne bojte se!", u tom trenutku je teologija stara dva milenijuma, teologija koja priznaje jedinstvenost svake individualne ljudske svesti, postala politički akt. Proboj Berlinskog zida je započeo on, pre nego što su ekonomski faktori doveli do faktičkog rušenja.

Kad se smejao i pevao s milionima mladih ljudi na ogromnim skupovima pod vedrim nebom, bio je nežan otac, zamenjujući odsutne očeve razrušenih porodica, nežan otac, od koga su ti adolescenti mogli da traže sve što su hteli. Znala sam da ti hepeninzi nisu mogli da odgovore na pitanja koja postavljaju seksualno oslobođenje, emancipacija žena, kontraceptivna pilula i grozote side. Kad je Jovan Pavle II nastupao, bez ustezanja, kao psihoterapeut koji se kladio da će ljudi razumeti vrednost sublimacije, a i suzbijanja nagona, kad je verovao da će duhovni entuzijazam nadvladati telesne prohteve, tada nam je bilo jasno da on nije čovek modernih vremena. No, da li bismo mogli reći da je pripadao postmodernim vremenima? Kad je osuđivao razlareni liberalizam i fundamentalizme novih krstaških ratova, nalazili smo ga, pomalo time zbunjeni, na istoj strani geopolitičke barikade gde su bili predsednik Francuske i takozvane zemlje u razvoju.

Da li je želeo da nas ubedi da je sloboda, uz prava čoveka, katolička vrednost ? Videla sam ga u maju 2002. u Sofiji, u mojoj rodnoj zemlji. Njegova poseta se podudarala s proslavama povodom jubileja ćirilice. Jovan Pavle je tom prilikom izrekao jednu misao, koju sam odranije smatrala neophodnom i aktuelnom, a koja nijednom političaru nije pala na pamet: proširenje Evrope ne može biti ostvareno bez pomirenja zapadne i pravoslavne crkve. Suptilni istoričar i strateg pun optimizma, Jovan Pavle nas je podsetio da se Bugarska protivila deportaciji Jevreja koju su

nacisti zahtevali za vreme šoe. On je tada dodao da bi razumevanje koje je tada u Bugarskoj vladalo među Jevrejima, hrišćanima i muslimanima moglo biti primer celom svetu. Čekala sam da doda ateiste i ljude koji nisu vernici pomenutim grupama među kojima mora vladati razumevanje. Još čekam. Tog papu filozofa sam jednom čula kako kaže da uvek postoji jedan težak ali siguran put, put koji omogućuje dalju potragu, ako čovek izgubi osećanje da život ima smisla, put koji je... pisanje. Sveto pismo? U to nisam sumnjala. Ali, brzo je dodao, što je u tom trenutku bilo veoma važno, da takođe misli na pisanje kao čovekovu ličnu aktivnost, pisanje, pismenost koju su Ćirilo i Metodije dali slovenskim narodima stvorivši im azbuku! Kakav papa!

Tog dana, pa sve do svoje smrti, bio je hendikepirani čovek koji se nije krio od sveta. Svi hendikepirani građani, njihovi bližnji i svi drugi, koji se, zajedno sa mnom, zalažu za to da hendikepirani, koji su isključeni iz društva, imaju sva prava koja i drugi uživaju, znaju koliko je teško (a neki misle da je to nemoguće) ubediti društvo da poštuje dostojanstvo hendikepiranih. Društvo prema hendikepiranima oseća odbojnost jer nas oni, ti ranjivi ljudi, podsećaju na nelagodnosti manjkavosti, na psihičku ili fizičku smrt. Dok se društvo opsednuto kultom radnog učinka, lične izuzetnosti i uživanja, pokazuje kao nesposobno da obezbedi funkcionisanje mehanizama uzajamne pomoći, Jovan Pavle II nam svojim primerom ukazuje na alternativu. Ne oslanjajući se na patnje Raspetog, ili na jednostavan hrišćanski sadomazohizam, Jovan Pavle II nas, upravo u svojoj agoniji, svojim hendikepiranim telom poziva da ukrotimo život, koliko je to moguće. Samim tim, on nas poziva na solidarnost s ljudima koji zavise od drugih, solidarnost sa hendikepranima, sa starima. Drugim rečima na solidarnost koja je toliko važna za moderni humanizam.

Naravno, bilo bi nam milije da se zauzeo, kao apostol, za žene, za kontracepciju, za seksualnu slobodu, prezervativ, homoseksualce. Međutim, takva želja znači da od njega očekujemo odricanje od hrišćanske tradicije i sopstvenih ubeđenja. U mladosti aktivan u pozorištu, on je zaista bio pravi katolik, koji je mogao da nam otkrije genije katoličanstva zato što je sam posedovao dar otelovljene reči. Njegove su reči odmah postajale gestovi, slike, putovanja, smisao i oseti, ljubav, humor i misao, jedno neprestano ovaploćenje. Smatrali su ga za manipulatora društva spektakla i on se silno zabavljao igrajući tu ulogu. Na dubljem nivou, otkrio nam je katoličanstvo kao preteču, a možda i samu podlogu carstva spektakla koje nama danas vlada, sve zavideći katoličanstvu. Ovaj istinski katolik i fenomenolog u potrazi za Devicom Marijom i svetim Jovanom od Krsta osećao se savršeno lagodno u svom spektaklu. I zaista, za čoveka Vojtilu jedini ***corpus mysticum*** jeste sama univerzalna Crkva, čiji vidljivi i javni rituali dostižu estetsku raskoš, a koji su postojali još pre neuporedivo inferiornijeg medijskog spektakla današnjeg sveta.

Da li će taj genije katoličanstva imati i onozemaljsku sudbinu? Sudeći po osećanjima, izraženim širom sveta, povodom njegovog odlaska nebeskom Ocu, mogli bismo reći da njega onozemaljska sudbina očekuje. Međutim, u to bismo mogli posumnjati, ako zamislimo da Muka po Jovanu Pavlu nije religija kao druge, budući da svima pruža ruku.

Govorimo li o religiji koja sebe postepeno ukida?

Zato se sadašnja konklava koja bira novog papu nalazi pred dramatičnom, epohalnom odlukom. Njena je dužnost, dakle, da ojača veze s predstavnicima verskog tradicionalizma, oslanjajući se na čvršće vatikanske institucije, a i na najkonzervativnije elemente u zemljama u razvoju.

Dobar izbor će imati dve prednosti. Biće izabran čovek koji će ujediniti i utešiti takozvani treći svet, nudeći svetu jedno hrišćanstvo koje je istovremeno tolerantno i verno tradiciji, takođe u dijalogu s drugim religijama, ali insistirajući, ipak, na tome da je hrišćanski način saosećanja s ljudima bolji od fundamentalističkog.

On će biti izazov humanizmu. Humanizam će se povući ili će proširiti svoj etički angažman kako bi se vaspostavio kao jedina sila koja je u stanju da se uhvati u koštac s tehnikom, naukama (naročito biološkim), kao i s čovekovim novim ambicijama, koje, nadahnute uspesima nauke, dovode u pitanje ljudske tradicije na početku trećeg milenijuma.

Kad samo pomislim koliko ta odluka suštinski zavisi od života i smrti jednog čoveka! ***Ecce homo...***

NE BOJTE SE EVROPSKE KULTURE[1]

Katoličanstvo uobličava i usavršava svoje tehnike spektakla stolećima. Međutim, taj napor je urodio plodom tek pojavom Jovana Pavla II, kad je Crkva konačno sebe predstavila kao prosvetljeniju od predstavnika drugih vera. Tada smo shvatili da taj papa nije bio samo dostojanstvenik svoje crkve. Na dan svog pogreba, Karol Vojtila je zapanjenoj i za trenutak pomirenoj planeti pokazao po čemu se katoličanstvo razlikuje od drugih religija.

Pre svega, taj čovek duboke vere - koju je, baš kao Jovan od Krsta, definisao kao „aktivnu moć duha", koja uopšte nije „spekulativna i apstraktna", već obogaćena jednom „sasvim vitalnom vrednošću"[2] - taj papa je ***imao telo.*** Telo skijaša, telo glumca („Ličnost je akter", napisao je), teško ozleđeno telo prilikom atentata iza kojeg je stajao KGB, telo hendikepiranog starca, ali u svakom slučaju „delotovorno telo" (kako je napisao u svojoj huserlovskoj disertaciji)[3], u kome koegzistiraju, nerazdvojni, Čovek bola - Marijin sin, i Spinozina radost.

Naišla sam na njega u Sofiji kad se, skoro potpuno paralizovan i afazičan, zabavljao prateći, svom svojom energijom, pesme i igru mladih koji su bili došli da ga slave. Tada je izjavio da nam ipak ostaju dva pribežišta u slučaju da nam život izgubi smisao: jedno je pisanje, po uzoru na svece Čirila i Metodija, sastavljače slovenske azbuke; drugo

1 Tekst objavljen u dnevnom listu *La Croix 6.* aprila 2006.
2 *La foi selon Jean de la Croix,* Cerf, 1980, str. 33-34.
3 Wojtyla, Karol, *Personne et acte,* Editions du Centurion, 1983.

je stvaranje veza, veza između istočne i zapadne crkve, ali i između hrišćana, Jevreja i muslimana. On je video ovaploćenu transcendentnost u geopolitici i spisateljskoj aktivnosti.

Kada je pozivao, na francuskom, sa svojim lepim poljskim izgovorom, na poštovanje prava čoveka, mi, koji smo odavno bili prestali da čekamo Godoa, koji smo živeli skučeno iza Berlinskog zida, nismo imali pravo da ga prekorevamo zato što nije znao za kontraceptivnu pilulu (koju je, moram reći, prezirao), prezervativ, nekonvencionalne porodice i porodice u kojima su oba roditelja homoseksualci. ***Ecce homo*** se već tada svom snagom zauzimao za ***haecceitas,*** za ličnu slobodu, kličući, ***urbi et orbi:*** „Ne bojte se!' Tada smo znali da se nije trebalo plašiti staljinističkog totalitarizma. Na dan njegovog pogreba, koji sam gledala na televiziji, u svom stanu u Istočnoj 57. ulici u Njujorku, shvatila sam da je on takođe hteo da kaže: „Ne bojte se evropske kulture." Tada sam uzela da čitam ***Ličnost i čin.***

U ovoj knjizi Jovan Pavle pažljivo ispituje kosmos koji zovemo Covekom, polazeći od tradicionalne filozofije (od Aristotela, preko svetog Tome Akvinskog, do Kanta), nastavljajući s Huserlovom fenomenološkom analizom tradicionalne filozofije na osnovu principa ***transcendentalnog ega,*** osvrćući se i na Romana Ingardena i Maksa Selera, ne zaboravivši na ***Biće i ništavilo*** Zan-Pola Sartra koje je, kažu, Vojtila više cenio od radova logičkih pozitivista.[1] Reč je - ništa manje - o „reinterpretaciji nekih od formulacija koje se odnose na celu ovu filozofiju".[2] U isto vreme, to je - dragoceno priznanje! - „lični napor [...] uložen kako bi bila formulisana koncepcija čovekaličnosti viđenog kroz njegova dela"[3]. „Otkrivajući" ličnost

1 *Ibid.,* str. 29.
2 *Ibid.,* str. 8.
3 *Ibid.*

u njegovim delima, budući papa se uključuje u diskusiju o problematici od izuzetne važnosti za modernu misao. Reč je o ispitivanju kako je moguće „biti čovek kao subjekt", vraćajući se istovremeno „veoma interesantnom objektu u sebi" ***(zurück zum Gegenstand).*** Dinamičnu formulu „čovek dela" on vidi kao iskustvo koje istovremeno obelodanjuje „svesnu slobodu" i „eficijentnu svest". Međutim, nakon toga što je definisao „transcendenciju ličnosti u činu" kao „aktivnu dominaciju" i „posedovanje sebe" vezano za samoodređivanje ili za volju, on dodaje jedan novi aspekt, a to je „integracija ličnosti u činu". „Bez integracije, transcendencija lebdi nad jednom natprirodnom prazninom."[1] I upravo „telo" i „psihizam" postaju glavni faktori te komplementarne integracije ***transcendencije.*** Ne zanemarujući „nagone", uključujući seksualne i genitalne nagone, a uzimajući u obzir „karakteristične somatske razlike između muškarca i žene"[2], autor čoveku preporučuje da „učestvuje" u nadvladavanju tih nagona. „Čovek ***nije*** svoje telo; on ***ga poseduje"***[3]

Lako je zamisliti moralizatorske varijacije na temu „posedovanja". Međutim, teolog-fenomenolog nagovešta-va istinske mogućnosti oslobođenja, a današnji političari i religijski vođi bi ponešto naučili kad bi obratili pažnju na ta razmišljanja.

Pre svega, skrenimo pažnju na primarnost „ličnosti" kao temelja „zajednice". Citiram: „Mislim da pojam zajednice i pojam odnosa između ličnosti ne mogu biti dobro shvaćeni ako ne krenemo od koncepcije ličnosti i čina."[4]

Na kraju, ovu izuzetno važnu odbranu konkretne i delotvorne jedinstvenosti treba suočiti s čistom metafizičkom

1 *Ibid., str. 216*
2 *Ibid.,* str. 247-249.
3 *Ibid.,* str. 234.
4 *Ibid.,* str. 337-338.

kontemplacijom. Onima koji se brinu da će „egzistencijalna slučajnost" umanjiti čovekov „ontički status", autor odgovara: „Objekt ove studije je ličnost, onakva kakva se otkriva u delu, i kroz svoje psihosomatske uslovljenosti koje su istovremeno čovekovo bogatstvo i njegovo ograničenje" [...] „cilj je u iskustvu čina identifikovati ono što čoveka čini ličnošću, ono što ga, na određeni način, konkretizuje; u svakom slučaju, nije mi bio cilj da formulišem jednu teoriju ličnosti kao bića, jednu metafizičku koncepciju čoveka."[1]

Dakle, da li je ta religija zaista kao druge? Teško je zamisliti da neki još pokušavaju da „pomire" veru i razum, Evropu, treći svet, slobodu i žene s velom! Ovde više ne možemo računati na neku neverovatnu diplomatiju. Potrebna nam je korenita reinterpretacija svega. Vidimo, ipak, aktivnost mnogih, uključujući Huserla i Vojtilu, neumorno preispitivanje svega: subjekta, ličnosti, dela, nagona, potrebe za verovanjem, prava čoveka, a možda - ovo nije neozbiljan zahtev - i prava na karikaturu. Da li je to reinterpretacija koja omogućuje jednu neograničenu... novu kreativnu akciju?

Osećam potrebu da kažem svojim prijateljima agnosticima, humanistima i ateistima: „Nemojte se plašiti hrišćanstva, a nećemo se plašiti ni religija". Svi mi koji potičemo s istog intelektualnog kontinenta često ustajemo jedan „protiv" drugog zato što smo, u stvari, ***,a priori*** protiv". Stoga moramo nastaviti s analizom našeg sveta. Moj je san da će jednog dana biti sklopljeni istinski savezi, koji su neophodni ako želimo da preživimo vreme sve većeg varvarskog rivalstva. Imamo rivalstvo hrišćanstva i drugih religija zatrovanih fundamentalizom i još opasnije, po mom mišljenju, rivalstvo između hrišćanske vizije

1 *Ibid.*

i jedne vizije koja je od njega potekla, da bi kasnije postala nezavisna. Ta vizija, s kojom se ja identifikujem, teži da osvetli riskantne puteve slobode. Jovan Pavle II je svojom ličnošću i svojim delima omogućio san o kojem govorim. Mnogo više nego svetošću, ovaj se papa odlikuje - i to važi jednom zasvagda - univerzalnom snagom duha.

Neverovatna potreba da verujemo

Julije Kristeve

Šta nam Julija Kristeva može reći o veri? Šta može jedna moderna intelektualka, ponikla u tradiciji strukturalizma-neostrukturalizma-psihoanalize reći o veri, osim da je reč o anahronizmu, lažnom problemu i besmislenoj iluziji? Zar nisu sva pitanja koja se tiču vere danas totalno deproblematizovana i, samim tim, potpuno irelevantna u vremenu kojim dominira svemoćna naučna paradigma beskrajne - kako kaže sama Kristeva - analize? Mada nereligiozna osoba, Kristeva ipak piše o veri sa strašću naučnika i pisca kome ništa u ljudskoj sferi nije strano. I ne samo što joj nije ništa strano već je sve, kako sama kaže, fascinira, nadahnjujući je da tim temama prilazi u stanju intelektualnog usijanja jer, ako je to ikako moguće, Julija Kristeva želi sve da zna. Mada znamo, a zna i ona, da samo Bog sve zna, moramo pohvaliti tu intelektualnu nezajažljivost, koja se nikako ne uklapa u etos i mentalitet današnjeg intelektualizma, koji, zadojen otrovom anglosaksonske ograničenosti, baulja i posrče, teturajući se u mreži pozitivističkih iluzija i zabluda. Prema tome, Juliju Kristevu treba poštovati i kad nije u pravu jer se ne plaši smelih i često plodnih hipoteza, koje nisu uvek zaštićene plastom zdravog razuma i empirijske poslušnosti.

Pojedini detalji njene biografije donekle objašnjavaju njeno interesovanje za veru. Rođena u Bugarskoj 1941, Kristeva odrasta u veoma kultivisanoj porodici. Pravoslavac, a obožavatelj francuskog jezika i kulture, njen pobožni otac

želeo je da se posveti sveštеničkom pozivu. Sticajem okolnosti, na kraju je izabrao karijeru lekara. Kristeva je francuski jezik, koji govori kao maternji, naučila kao dete kod dominikanskih monahinja. Dakle, u njenoj porodici nije postojao sukob Istok - Zapad, što objašnjava njeno duboko uverenje da sudbina Evrope zavisi od pomirenja pravoslavlja i katoličanstva.

Krajem 1965, nakon sjajno završenih studija francuske književnosti u Sofiji, Kristeva odlazi u Pariz kao stipendista. Odlučivši da ostane u Francuskoj, ona odmah započinje literarnu karijeru koja bi se mogla definisati kao meteorska. Objavivši ***Semeiotike*** (1969) i ***Tekst romana*** (1970), Kristeva postaje zvezda pariškog literarnog i intelektualnog sveta. Njen princip intertekstualnosti (formjulisan 1967), originalan doprinos literarnoj teoriji, postaje neizbežan deo francuskog teorijskog diskursa. U ***Revoluciji poetskog jezika*** (1974) Kristeva udara temelje svojoj originalnoj i nadahnutoj viziji poezije kao slobodnog, kreativnog diskursa koji izražava i potvrđuje čovekovu skrivenu i često brutalno potisnutu individualnost mimo nametnutih stega konvencionalnog i automatizovanog jezika naučenog simbolizma.

Postavši psihoanalitičar 1979. Kristeva znatno širi svoj intelektualni vidokrug, uspešno primenjujući duboko poznavanje jezika kao kreativnog medijuma na fundamentalne dimenzije čovekovog iskustva, među kojima treba pomenuti melanholiju, stranstvovanje, ženski genije i privlačnost užasa. Osim toga, brišući granicu između takozvanog objektivnog diskursa i subjektivne naracije, ona objavljuje kriminalistički roman ***Ubistvo u Vizantiji*** (2004), čija je interesantna fabula isprepletana s mnogim idejama, intelektualnim otkrićima i egzistencijalnim nedoumicama s kojima se čitalac sreće u njenim teorijskim

radovima. Kao pisac, Kristeva se odlikuje prirodnom iskrenošću koja često nedostaje istaknutim intelektualcima. Nemoguće je zamisliti sjajniju karijeru od njene. Ipak, ona ne okleva da kaže kako je život u tuđini u suštini težak i za nju. ***Neverovatna potreba da verujemo,*** obavljena 2007, predstavlja zbirku tekstova i razgovora o veri, a 2008. Kristeva objavljuje obiman roman-studiju ***Terezo, ljubavi moja,*** o Terezi iz Avile, o kojoj Kristeva zaista piše s iskrenom ljubavlju i strašću koje bismo lako mogli objasniti da je autorka pobožni katolik.

Kristeva je zaslužna što je u ovoj knjizi argumentovano, elokventno i ubedljivo vratila veru, ili univerzalnu ljudsku potrebu za njom, u savremeni intelektualni diskurs. Kako apsolutno nije vernik koji navodi vodu na svoju vodenicu, Kristeva principijelno ustaje protiv ateističkog fanatizma, u kojem prednjače Anglosaksonci, a čija je osnovna teza više nalik siledžijskoj ideologiji staljinizma nego Marksovim i Frojdovim idejama o postepenom odumiranju religije - da su religiozni ljudi maloumni i da ih treba na silu prevaspitati. Osim toga, zalažući se za naučnu objektivnost, sasvim u tradiciji Frojdovog učenja, Kristeva se ne usteže da razotkrije duboko neurotičnu prirodu Frojdovog svođenja vere na neurotičnu potrebu. Kristeva jasno kaže da vera nije plod neuroze.

Kada govori o potrebi očuvanja predreligijske vere, Kristeva tačno uviđa da vera, kao univerzalna ljudska potreba, nije po definiciji teocentrična. Tako, na primer, u adolescentnoj psihi vera postoji, u latentnoj formi, kao vulkanska energija koja traži objekt, koji može biti fantazma, idealan objekt ljubavi ili utopijski projekt. Naša prosvećena demokratska društva igraju se vatrom, upozorava nas Kristeva, kada suzbijaju tu mladalačku veru u interesu borbe za svedu budućnost u kojoj će Bog i crkva biti anahronizmi.

No, ipak je moguće, čini mi se, nazreti blagu - tipično francusku - ironiju u njenom govoru o „neverovatnoj" potrebi, kao da je reč o nekom tajanstvenom, ali čoveku suštinski neprikladnom, fenomenu, koji, eto, uprkos vekovnom trijumfalizmu naučnog buldožera, odbija da se povuče u mišju rupu istorije. Ne, rekao bih da se u genotipu ovog teksta (sama Kristeva u svakom tekstu ***vidi fenotip,*** konvencionalnu semantičku pojavnost, ***i genotip,*** sudbinski sadržaj, koji uglavnom promiče površnom čitaocu) jasno obelodanjuje, na krajnje suptilan način, neverovatna neminovnost vere, koja je, bilo da je čovek vernik ili ne (vera na to ne obraća pažnju), njegova ***differentia specifica.*** „Ljudsko znanje", ističe američki katolički teolog Meri Hili, „uglavnom je zasnovano na veri. Mi verujemo u materijalizam, u empirizajm, u ateizam. Vera u Boga Tvorca jeste nešto sasvim drugo. Naravno, čoveka često privlače inferiorniji objekti vere."[1]

Čitajući njene frojdovske i ničeovske analize hrišćanske simbolike i psiholoških mehanizama koje ni najiskreniji vernik ne može zabašuriti, bilo bi veoma lako optužiti Kristevu za nepoznavanje hrišćanske istorije i teologije. I zaista, kad ona kaže da je hrišćanstvo jedina religija koja ubija Boga, tu je možda reč o obliku monofizitske jeresi. Bog i Isus nisu identični. Osim toga, mada je tačno da Isusovom smrću trenutno gubimo vezu s Bogom, kao što priznaje Urs fon Baltazar, to nikako ne znači da je Bog nestao.[2] Kristeva to ne pominje eksplicitno, ali ona govori o modernom hrišćanstvu, koje je, nažalost, raskinuvši s tradicijom, svelo Boga na naučni objekt, čiji ontološki status zavisi od visprenosti dnevne teologije. Zato je, u kontekstu modernizovanog i naučno korektnog hrišćanstva, moguće

1 Healy, Mary, pismo autoru ovog pogovora, 13. novembar 2009.
2 Urs von Balthasar, Hans von, *Theologie der Drei Tage,* Einsiedeln, Benzinger Verlag, 1970.

govoriti o Bogu koji podseća na oca u psihoanalitičkom panteonu. Takode je moguće govoriti o Bogu-Sinu, koji je, jednom zasvagda, umro na krstu, kako bi se anahronično obistinilo Ničeovo proročanstvo o smrti Boga. Pored toga, Kristeva može biti u pravu kad kaže da je Bog nesvesno, ta ***terra incognita,*** koju je Frojd „otkrio," znajući, naravno, da je proces otkrivanja po definiciji beskonačan. Da li bismo mogli reći da je nesvesno zaista neobuhvatno, baš kao Bog? U svakom slučaju, ateisti Frojd i Julija Kristeva odnose se prema Bogu s mnogo više poštovanja nego moderna teologija i filozofija (naravno, izuzeci postoje), koje svode Boga na objekt spoznaje - drugim rečima, idol, tipična ljudska reakcija, o kojoj ***Sveto pismo*** govori u Knjizi mudraca, 13, a i u mnogim drugim kontekstima. Ovaj moderni teološki redukcionizam potiče, kako objašnjava istoričar Karen Armstrong u svojoj najnovijoj knjizi[1], od želje da se dokaže postojanje Boga. Dakle, Ničeova smrt Boga uošte nije originalna jer on jednostavno, kao poznavalac istorije filozofije, nastavlja tradiciju filozofa kao što je Anselmo, koji, u svojoj hiperintelektualističkoj vrtoglavici, zamišlja Boga kao nekakvo biće koje, po definiciji, mora postojati, pošto je bićevitije od svih drugih bića. Mada je i sam predlagao sopstvene (ali u suštini eklektične) „dokaze" za „postojanje" Boga, sveti Toma tačno definiše Boga, sasvim u duhu ***Svetog pisma*** i tradicije apofatičke teologije i mistike, kao Izvor Bića, a ne kao nekakav entitet koji, potpadajući pod kategoriju bića, može postojati ili ne. Paskal se u svom ***Memorijalu*** odlučno odrekao „Boga filozofa". Moglo bi se reći da Julija Kristeva, koja nije vernica, slovesnije govori o Bogu nego mnogi filozofi sa članskom kartom pripadnosti katoličkoj ili nekoj drugoj hrišćanskoj tradiciji.

1 Armstrong, Karen, *The Case for God,* Knopf, New York, 2009.

I zaista, Kristeva zna da se intelektom čovek ne može približiti Bogu u koga ona ne veruje. Međutim, za razliku od Frojda, koji nije imao mnogo sluha ni za muziku, ni za misticizam, Kristeva organski shvata katoličku muziku i mističku literaturu, koje su, naročito u vreme katoličke reakcije na reformaciju, vernicima pružale dostojnu alternativu prilično jalovoj teologiji i filozofiji. U svom eseju o patnji, na primer, Kristeva, uvidevši da je i najubedljivija teologija patnje jalova apstrakcija za čoveka koji pati, otkriva aktuelnost Mocarta, muzičara nadahnutog genijem katoličanstva, za neobjašnjivo iskustvo. Mocartova će muzika, kaže Kristeva, staviti patnju u jedan širi kontekst koji će čoveku doneti metafizičko olakšanje koje ne nalazimo u knjigama i teorijama.

Kada izjednačuje katoličanstvo i humanizam, Kristova ovoj tradiciji daje kompliment koji, istini za volju, ipak pripada hrišćanstvu kao celini. Ne smemo zaboraviti da je jedan od temelja hrišćanstva zaista neverovatna teza da je svaki čovek jedinstven i da kao jedinstvena, neponovljiva, neprikosnovena ličnost zaslužuje apsolutno poštovanje. U paganskom svetu, a i danas, u svetu kojim vlada duh anglosaksonskog neopaganskog materijalizma, to je revolucionarna teza. Kristeva duboko shvata tu tezu jer je vezuje za njenu veru u sudbinsku važnost ljudske kreativnosti kao protivotrova anglosaksonskom nihilizmu, koji ona naziva globalizmom. Tako, na primer, pišući, s velikom ljubavlju, o svetoj Terezi iz Avile, Kristeva veoma lucidno primećuje da je bespredmetno tražiti odgovor na pitanje o objektivnoj zasnovanosti Terezinih vizija. To je sud s kojim bi se svaki mistik složio. Realnu zasnovanost Terezinih vizija Kristeva pronalazi u samom aktu zapisivanja tih vizija. I zaista, mi ne susrećemo Boga u fizičkom prostoru, već u neočekivanom trenutku prosvetljenja koje se često podudara sa slobodnim kreativnim činom.

Na početku svoje knjige, Kristeva citira ***Drugu poslanicu Korinćanima,*** 4, 13 („verovao sam i govorio"), dajući nam na znanje da o veri treba govoriti, čak i kad čovek ne zna šta da kaže jer je slobodan govor temelj idealnog, ali neophodnog, zajedništva, koje je jedini spas za čovečanstvo zatrovano verskom i opštom netrpeljivošću. Znajući koliku važnost Kristeva pridaje subjektu koji govori, a i lakanovskom ***govorbiću,*** ona, a ni sveti Pavle, neće mi zameriti ako, obrnuvši formulu, kažem „govorio sam i verovao".

Bilo da je čovek vernik ili ne, nikakva empirijska nauka ne može nam objasniti dar govora, koji nam omogućava da, utvrdivši i izrazivši svoju apsolutnu i neprikosnovenu jedinstvenost, proniknemo svoju sudbinu u svetu. Papa Jovan Pavle II, o kome Kristeva piše s istinskim oduševljenjem, neustrašivo je branio čovekovo pravo na jedinstvenost, govoreći o ljudskim pravima s tolikom tvrdoglavošću da ga je francuski katolički filozof Žan Giton kritikovao što „previše govori o čoveku, a premalo o Bogu".

Kristevu je ta tvrdoglavost očigledno šarmirala. Naravno, njen zaista apologetski stav prema papinom humanizmu nikako ne podrazumeva nekritičko prihvatanje političkih i teoloških teza katoličanstva koje današnji humanisti smatraju zastarelim i regresivnim. Osim toga, pozivajući nas da se vratimo evropskoj kulturi, koju je hrišćanstvo stvorilo, Kristeva nam ipak predlaže svoju ličnu viziju integralnog humanizma koja nastavlja i prevazilazi hrišćansku tradiciju. Međutim, na jednom sasvim prepoznatljivom nivou, i Julija Kristeva i Jovan Pavle II pripadaju istoj tradiciji. Kad je Jovan Pavle II pružio ruku pomirenja i razumevanja Jevrejima i muslimanima, Kristeva je, kako priznaje, bilo malo razočarana što papa nije tu uključio i humaniste. Međutim, to je već učinio Drugi vatikanski sabor, obećavši spasenje, u dokumentu

Lumen gentium, svima koji traže Boga. Svi mi tražimo Boga, a tražiti Boga apsolutno ne podrazumeva članstvo u organiziciji koja u svom statutu propisuje metodologiju potrage za Bogom. Traže Boga humanisti, vernici ili ateisti, koji jednostavno žele da žive u svetu gde svako, bez obzira na religioznu ili nerelegioznu pripadnost, ima apsolutno pravo na slobodu govora i na smislenu egzistenciju. ***Deus Caritas est.***

Zoran Minderović

Julija Kristeva NEVEROVATNA POTREBA DA VERUJEMO
Izdavač Javno preduzeće *Službeni glasnik* | Za izdavača Slobodan Gavrilović, direktor | Direktor Izdavaštva Sanja Jovičić | Dizajn Miloš Majstorović | Izvršni urednik Olga Smolović | Lektor Irena Popović-Grigorov Tehničko uređenje Jasmina Zivković | Beograd, 2010
www.slglasnik.com